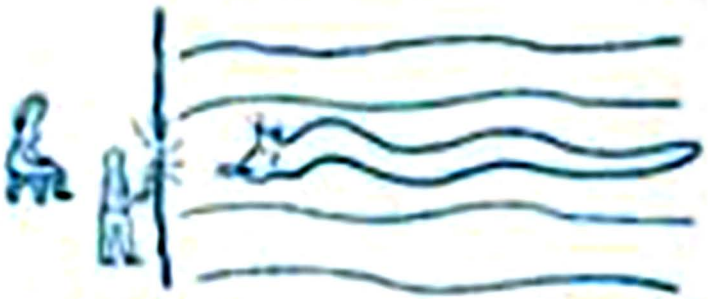
DARIO SABBATUCCI

SUI PROTAGONISTI DI MITI

COLLANA DI

ETNOLOGIA RELIGIOSA



EUROMA
EDITRICE UNIVERSITARIA DI ROMA - LA GOLIARDICA

Dario Sabbatucci

SUI PROTAGONISTI DI MITI

la goliardica editrice

Tutti i diritti riservati

INDICE

Pagina

Capitolo 1
Per uno studio della mitologia che non sia condizionato da problemi tipologici circa gli esseri mitici, e che privilegi l'"azione" e non il "carattere" dei protagonisti di miti. 7

Capitolo 2
Il caso di Unkulunkulu della mitologia zulu: difficoltà di una sua definizione tipologica 15

Capitolo 3
La domanda sistematica europea e la risposta occasionale indigena: effetti di questo tipo di comunicazione 27

Capitolo 4
Valore documentario della risposta indigena, ancorché falsata dalla richiesta europea, e nonostante la "primitività" del livello in cui avviene la comunicazione tra i due diversi sistemi culturali. 37

Capitolo 5
Effetti del basso livello di comunicazione tra europeo e indigeno: banalizzazione europea di realtà culturali indigene 51

Capitolo 6
Quando l'etnologia colma le "lacune" che le culture studiate presentano rispetto alla cultura occidentale, senza preoccuparsi di colmare le "lacune" occidentali nei confronti di culture altrui: da una chiara formulazione mitica si deduce un'oscura personificazione 66

Capitolo 7
La infruttuosa ricerca del "Padre nostro che sta nei Cieli" guidata dalla tendenza a personificare propria della cultura europea 81

Capitolo 8 Pagina
L'etnologia religiosa personifica quanto le è possibile personificare, per poi attribuire il processo di personificazione alle culture studiate 93

Capitolo 9
La ricerca di un rapporto sistematico col cielo meteorico in luogo di una sua arbitraria personificazione 111

Capitolo 10
Gli animali protagonisti di miti e le azioni da "trickster", prima e dopo l'acquisizione della categoria del "trickster" come strumento di ricerca 131

Capitolo 11
Da Coyote a Prometeo e viceversa: i miti d'origine della morte 141

Capitolo 12
I "luoghi logici" della cultura occidentale che hanno condizionato i teorici del "trickster" 155

CONGEDO 177

BIBLIOGRAFIA 179

INDICE ANALITICO 181

Capitolo I

La storia delle religioni ormai opera correntemente sui miti servendosi di termini come "eroe culturale", "creatore ozioso", "trickster", "dema", ecc., per indicarne gli occasionali protagonisti. Se non si tiene conto della convenzionalità di una simile terminologia tecnica, si corre il rischio di spiegare i miti con la figura dei loro protagonisti, come se, essendo ciascuno di questi fatto in una determinata maniera, le azioni che gli si attribuiscono non avessero altra realtà che quella di conseguenze di uno specifico *modus agendi*. Come se prima fossero stati concepiti gli "attori" mitici e poi, soltanto poi, le "azioni" mitiche. Ora un simile approccio, privilegiante il personaggio sull'azione mitica, può anche essere giustificato, tanto soggettivamente quanto oggettivamente; purché però non diventi un problema di ricerca – e sarebbe un falso problema – la qualificazione stessa del protagonista di un mito.

La giustificazione che ho chiamato soggettiva è attinente al metodo storico-religioso che è istituzionalmente comparativo. Definendola soggettiva non intendo mettere in discussione il comparativismo, perché altrimenti metterei in discussione la stessa disciplina storico-religiosa, nel cui ambito, e non contro la quale, si muove la presente ricerca. Intendo invece dire: chi opera mediante la comparazione si trova avvantaggiato nello studio di una mitologia da una qualsiasi classificazione dei personaggi mitici; per essa, infatti, egli può trascorrere con relativa facilità da un mito all'altro (e anche da una mitologia all'altra) allo scopo di comparare il comparabile, servendosi dei personaggi stessi come di altrettanti poli d'orientamento. La caratterizzazione (o la classificazione) è, in questi limiti, perfettamente funzionale. E

la più funzionale di tutte è senza dubbio quella fornita da Angelo Brelich nella sua *Introduzione alla storia delle religioni*, e che costituisce la I[a] sezione del paragrafo B (pag. 13), intitolata "Esseri puramente mitici"; ecco l'elenco dei protagonisti mitici ivi caratterizzati: creatore, *trickster*, primo uomo, eroe culturale, antenato mitico, *dema*.

La giustificazione che ho chiamato oggettiva rileva un fatto innegabile: il carattere o il *modus agendi* di un personaggio mitico può effettivamente promuovere la creazione di "storie", così come quasi totalmente nella commedia dell'arte, e almeno parzialmente nella commedia di carattere, l'azione scenica dipende dalla caratterizzazione dei protagonisti. Voglio dire: ci sono senza dubbio casi in cui un racconto mitico è la variante di un "personaggio" anziché di un "tema"; ci sono senza dubbio casi in cui l'azione mitica serve soltanto a caratterizzare un "personaggio", magari per farne il conveniente protagonista di altri miti, o, ma questo è il caso degli esseri che hanno realtà cultuale oltre a quella mitica, per individuare e comunicare la realtà di una personificazione sovrumana o comunque extraumana con cui si debbano avere rapporti (appunto mediante il culto). Ora, tuttavia, senza voler porre una questione del tipo "è nato prima l'uovo o la gallina?", resta la necessità di distinguere tra casi in cui è il personaggio che crea l'azione e casi in cui è l'azione che crea il personaggio.

In ultima analisi quel che dovremmo porre, magari come ipotesi di lavoro, è la legittimità di uno studio della mitologia non condizionato da problemi tipologici circa i protagonisti di miti: uno studio in cui tali protagonisti siano considerati soltanto "elementi" di un mito e non "esseri" espressi concettualmente mediante il mito; uno studio in cui una eventuale tipologia, con i problemi connessi, derivi da una classificazione delle azioni mitiche anziché da una classificazione delle figure mitiche.

Del resto quanto l'azione condizioni la figura, appare anche dalla classificazione degli "esseri extraumani puramente mitici" fornita da Brelich e menzionata sopra come la più funzionale. Escluso il caso del *dema* che evidentemente richiede una nota particolare, tutti i nomi di questi "esseri" sono in realtà al-

trettanti *nomina agentis*, anche formalmente con la caratteristica desinenza in -ore: creatore, turlupinatore (trad. italiana del termine inglese *trickster*), progenitore (valido tanto per il "primo uomo" quanto per l'"antenato mitico"), eroe incivilitore (espressione usata talvolta in alternativa ad "eroe culturale"; altra alternativa: "eroe civilizzatore"). Quanto al *dema*, con questa parola presa in prestito ai Marind-anim della Nuova Guinea si indica un "agente" mitico (colui che fa nascere le piante alimentari) che tuttavia non agisce ma subisce l'azione (viene ucciso e dal suo corpo spunta la pianta alimentare); donde la necessità che nel mito figurino altri protagonisti, i quali tuttavia non hanno alcuna necessaria caratterizzazione, e cioè non sono classificati tra gli "esseri mitici" per avere ucciso il *dema*, ossia per aver compiuto l'azione fondamentale di un "mito di *dema*". Né il *dema* stesso ha altra caratterizzazione che quella del prodotto alimentare che in un certo senso egli personifica, cosicché, se si ragiona per "esseri", quando ci si trova di fronte a un mito di *dema* si dovrebbe logicamente concludere che in questo caso l'"essere" è la pianta alimentare che nasce dal corpo di un *dema*. ma nessuno dirà mai una cosa simile; piuttosto che affermare ciò si preferisce lasciare tutto nel vago e adoperare più o meno arbitrariamente il termine esotico *dema* conferendogli la realtà di un "essere" concepito dai coltivatori primitivi ma rinvenibile, *mutatis mutandis*, anche nelle religioni superiori sotto forma di una divinità agraria che muore (il *dying god*, "dio morituro", di frazeriana memoria rivisitato mediante il *dema* jenseniano). L'alternativa sarebbe di sostituire al *dema* un vero e proprio *nomen agentis* che, vista la funzione della pianta alimentare personificata dal *dema*, potrebbe essere "nutritore"; ma prima di arrivare a questa esasperazione tipologica è preferibile rinunciare all'invenzione di un nuovo *nomen agentis*, rinunciare all'approccio per "figure" o "esseri", tanto più se problematico come nel caso di un mito di *dema*, e ripiegare all'approccio per "azioni".

E forse ogni caso è problematico, e non soltanto quello del mito di *dema*. Come attestano le riserve che lo stesso Brelich fa alla sua propria classificazione, per mettere in guardia contro eccessivi schematismi: i *tricksters* "a volte, nel corso delle loro

avventure, creano anche" (pag. 15), e dunque sono anche "creatori"; il primo uomo "è un tipo di essere che può confluire con quello del creatore, quando appare solo sulla scena (per es. Unkulunkulu degli Zulu), mentre può caricarsi dei tratti dell'antagonista" e cioè del *trickster* "quando figura accanto a un creatore" (pag. 15); l'eroe culturale è un "tipo di personaggio mitico che facilmente si confonde con quelli precedentemente menzionati" (pag. 16), e cioè con il creatore, con il *trickster* e con il primo uomo.

Stando così le cose, e avendo preso come punto di partenza la classificazione proposta da Brelich, prima di passare ad una eventuale verifica del condizionamento dell'azione sul personaggio, resta da vedere sino a che punto l'approccio privilegiante le azioni possa procedere in parallelo a quella stessa classificazione. Non si tratta di una astrazione a livello teorico, ma si tratta di tenere concretamente conto che la classificazione di Brelich ha senso in contrapposizione ad un'altra lista di esseri (e questi veramente tali) che costituisce la II[a] sezione del paragrafo B tutto intero dedicato alla ricognizione degli "Esseri sovrumani e non-umani". Questa seconda sezione è intitolata "Esseri sovrumani esistenti nel presente"; riguarda, cioè, gli esseri che hanno un culto, cui, appunto per non avere un culto, sono contrapposti gli "esseri puramente mitici" trattati nella prima sezione. Ora la questione è: tolta la qualifica di "esseri" ai protagonisti mitici allo scopo di di privilegiare l'azione sul personaggio, resta la possibilità di una loro contrapposizione (logica e semantica) agli "esseri esistenti nel presente"? Una possibilità immediata è evidente: i personaggi puramente mitici che non hanno alcuna "realtà" cultuale non sono propriamente "esseri"; gli altri, le figure sovrumane o extraumane che hanno una "realtà" cultuale sono propriamente "esseri". Ma forse possiamo andare oltre, ed estendere il confronto – sempre ai fini di una funzione semantica e senza alcuna pretesa ontologica – tra le due categorie ponendo come termine di paragone l'azione.

In verità è tutt'altro che difficile definire in contrapposizione "protagonisti mitici" e "esseri attuali" riferendosi al concetto di azione (attribuibile agli uni e agli altri) anziché alla no-

zione del culto (carente nei primi e presente nei secondi); o meglio: più che in alternativa, in parallelo alla definizione data dalla presenza/assenza di un culto. Le azioni attribuite ai protagonisti mitici sono tutte compiute e una volta per sempre; invece le azioni che si attribuiscono agli esseri attivi nel presente sono tutte da compiersi (il culto serve proprio a promuoverne il compimento) e comunque ripetibili una volta compiute. Il che significa che i protagonisti mitici vanno definiti per le loro azioni, mentre gli esseri sovrumani attivi vanno definiti per i loro campi d'azione.

Queste considerazioni preliminari non vanno scambiate per enunciati assiomatici. Da sole non basterebbero neppure ad impostare un reale problema di ricerca. Vogliono, invece, semplicemente indicare un possibile modo di operare in storia delle religioni (e specificamente sui miti) che, senza rifiutare gli studi precedenti ma anzi muovendo nel senso di una loro continuazione, e pertanto di un effettivo progresso della disciplina storico-religiosa: *a)* elimini i falsi problemi, vale a dire i problemi che pur essendo "veri" per una disciplina filosofica (ad es.: filosofia della religione, per non dire teologia), sono falsi per una disciplina storica come la storia delle religioni; *b)* rifiuti costrutti che non risolvono storicamente i "veri" problemi di ricerca, ma semplicemente li spostano in una storia congetturale non garantita da altro che la acutezza, la logicità e quindi la credibilità della congettura stessa, o al massimo dall'etnologia religiosa che usa i "primitivi" come fossili di una preistoria umana altrimenti irragiungibile; *c)* problematizzi conseguentemente il valore documentario dell'etnologia religiosa. Esemplificheremo un tal modo di procedere prendendo il caso, menzionato sopra, di Unkulunkulu degli Zulu; né si tratterà di una semplice esemplificazione, in quanto, proprio per essere un caso tipico, oltre ad illustrare convenientemente quel che andiamo dicendo, esso ci offrirà la occasione per indicare concretamente le linee di un rinnovamento della problematica storico-religiosa, le linee, in definitiva, di un reale progresso degli studi.

Su Unkulunkulu, che, come abbiamo visto, Brelich propone come esempio di un "primo uomo" confondibile con il

"creatore", è stato di fatto impostato un falso problema, e cioè un problema aperto a tutte le soluzioni. Primo uomo o creatore? Antenato mitico o antenato reale? Essere supremo o antenato mitico? Le risposte a questo tipo di domande hanno fomentato una polemica quasi secolare. Vedremo come il problema sia falso, oltre che per la varietà delle soluzioni possibili, anche perché esso è stato posto al servizio di una filosofia religiosa; vale a dire: è falso in assoluto, ed è falso relativamente alla ricerca storica (e non filosofica!). E così si spiega come la questione di Unkulunkulu abbia prodotto un contrasto d'opinioni che trascende il materiale documentario, trascende la stessa religione zulu, trascende il caso particolare, e diventa il problema (filosofico) generale circa l'origine della religione. Una volta constatata la "falsità" del problema impostato sulla qualificazione categoriale di Unkulunkulu, viene spontaneo il dubbio circa la validità di certe categorie quando si fa storia e non filosofia, né fenomenologia, delle religioni. E quindi, vista la deviazione filosofica della ricerca etnologica, il dubbio si estende alla validità della documentazione concernente Unkulunkulu. Rendere problematica la validità di questa documentazione, non significa però invalidarla; ma, come spero di poter fare, dovrebbe significare recuperarla criticamente.

Sembra ovvio, ma non lo è. Infatti il recupero critico che mi propongo non consiste – o almeno non consiste soltanto – nella scelta tra l'autentico e l'inautentico circa Unkulunkulu, e cioè tra quanto sarebbe oggettivamente zulu e quanto si dovrebbe riferire ad interpretazioni soggettive dell'etnologo europeo. Potrei dire al riguardo che tutto è "autenticamente" zulu, anche se suggerito o stimolato dal tipo di domande rivolte dall'etnologo agli informatori indigeni. E in effetti proprio da questo punto di vista (che non nega anche se problematizza), il falso problema concernente l'essenza di Unkulunkulu diventa il vero problema storico della risposta zulu alla cultura religiosa europea, e dunque il problema dell'individuazione contemporanea tanto della realtà religiosa europea quanto di quella realtà zulu che l'europeo ha recepito *sub specie religionis*. Che questo tentativo di individuazione si incentri sul "personaggio" Unkulunkulu è

del tutto occasionale; o non è occasionale nella misura in cui la rappresentatività di tale "personaggio" dipende da una qualsiasi delle due parti in causa, gli zulu o gli europei: dalla problematica religiosa europea o dalla creatività zulu nel ripensamento della propria cultura stimolato dal contatto europeo.

Capitolo II

R. Pettazzoni in *Miti e leggende*, I, Torino 1948, p. 57, scrive:

"*Unkulunkulu* è la figura preminente nella mitologia dei Zulu. Il nome significa 'vecchio-vecchio', 'vecchissimo'. Nell'abbondante documentazione raccolta dal Callaway, Unkulunkulu presenta due aspetti che possono sembrare contraddittorii. Da un lato egli è il primo uomo e progenitore dei primitivi esseri umani, tra i quali egli opera come demiurgo. Come tale, Unkulunkulu procede da *Umveliqangi**, il 'pre-esistente', che fece da prima un letto di canne (*uthlanga*, propriam. una canna che mette i germogli, poi anche nel senso generico di 'origine', 'sorgente dell'essere'), e da questo fece nascere Unkulunkulu insieme con la prima donna, nonché le varie specie degli animali e delle piante. D'altro lato Unkulunkulu appare tutt'uno con *Umveliqangi*, cioè è lui stesso l'essere supremo creatore di tutte le cose (anche della morte)".

Questa sintesi è in pratica una delle nozioni-strumento con le quali opera il comparativismo storico-religioso, quando pretende di trattare temi come l'essere supremo, il creatore, il primo uomo. ecc. su scala universale. E', d'altra parte, quanto sembra potersi ricavare dall'"abbondante documentazione raccolta dal Callaway". Per i problemi che ci siamo posti noi, tuttavia, c'è bisogno di qualcosa in più; c'è bisogno di una precisazione bibliografica circa Callaway, la sua opera, la sua epoca. Il Reverendo Canonico Callaway della Chiesa anglicana aveva la sua residenza tra gli zulu della Cafreria inglese, dove poi divenne il Reverendissimo vescovo di St. John; qui operò, oltre che come missionario, come etnologo, raccogliendo le testimonianze indigene

(*) Con la q si trascrive un suono avulsivo palatale.

circa la loro religione, i loro usi e le loro credenze; pubblicò il materiale in lingua zulu con traduzione inglese a fronte nel 1870 sotto il titolo *Izinyanga Zokobula or Divination as existing among the Amazulu*. Volendo scegliere un titolo indigeno per dire "religione" (degli Zulu; Ama-Zulu è il plurale di I-Zulu), ha scelto *Izinyanga Zokobula*, ma poi dovendolo tradurre in inglese non se l'è sentita di dire *Religion*, e ha preferito dire *Divination* (evidentemente più adeguato non solo al termine indigeno ma alla realtà religiosa indigena). Le copie invendute di questo libro furono presentate dall'Autore alla Folk-Lore Society di Londra perché venissero distribuite tra i suoi membri; il libro trovò molto credito presso i membri della Folk-Lore Society, tanto che ne fu decisa la ristampa in una collana pubblicata dalla Society. La nuova edizione (quella letta da Pettazzoni, e quella da cui citeremo) apparve nel 1885 con un nuovo titolo (posto ad occhiello del vecchio): *The Religious System of the Amazulu*. Il nuovo titolo di per sé già attesta il modo europeo di recepire *sub specie religionis* certe realtà culturali zulu che lo stesso Canonico Callaway esitava a definire "religiose".

Ma torniamo alla nozione-strumento con cui Pettazzoni ha sintetizzato il materiale raccolto da Callaway su Unkulunkulu. Egli dice che Unkulunkulu vi appare con "due aspetti che possono sembrare contraddittorii". Noi diciamo che la contraddizione viene rivelata usando per Unkulunkulu le categorie di "figura" o di "essere", come fa Pettazzoni e come han sempre fatto tutti coloro che sono intervenuti sulla questione. Donde la domanda: l'uso di tali categorie *rivela* effettivamente una oggettiva contraddizione nella concezione zulu di Unkulunkulu, o non piuttosto la *produce*? In altri termini: è una contraddizione nei fatti, o è una contraddizione nell'approccio etnologico?

Pettazzoni parla di una contraddizione apparente: dunque non nei fatti, ma soltanto nell'approccio etnologico. E del resto tutti coloro che in qualche modo, e a proprio modo, hanno voluto spiegare la contraddizione l'hanno riferita a carenze documentarie e mai alla irriducibilità di un sistema logico zulu al nostro sistema logico (religioso). Messo sotto accusa l'approccio etnologico, due sono le possibilità: o la documentazione di

Unkulunkulu rivela momenti diversi della cultura zulu, o essa rivela semplicemente risposte zulu a quesiti europei. Finora è stata scelta sempre la prima possibilità.

Si sceglie la prima possibilità facendo un eccessivo assegnamento sulle nostre categorie di "essere" e di "figura", nonché sulla nostra capacità di risolvere con il divenire storico le contraddizioni logiche. Entrambi gli eccessi sono attribuibili ad eurocentrismo. Come se non fosse possibile indagare su fatti di altre culture più o meno arbitrariamente inclusi nella nostra categoria del religioso, senza far capo ad esseri o figure o personificazioni nell'ordine del sovrumano. Come se la diacronia (che superficialmente viene intesa come l'unico modo di guadagnare le verità storiche) potesse risolvere ogni contraddizione rivelata dalla sincronia.

Sta di fatto che la prima possibilità è stata scelta, sia pure con diverse motivazioni, tanto da Pettazzoni quanto, prima di lui, da W. Wanger (citato da Pettazzoni). Niente di male se il Reverendo W. Wanger (altro Reverendo, ma questa volta cattolico) non si muovesse dalle posizioni schmidtiane (dall'*Urmonotheismus*) che sono state per tutta la vita avversate e contestate da Pettazzoni. Voglio dire che l'eurocentrismo non risparmia nessuno, quali che siano le opzioni filosofiche o gli indirizzi scientifici a cui si appartiene. Ora proprio per questo, ossia per non rischiare una caduta nell'etnocentrismo, noi sceglieremo metodicamente la seconda possibilità, quella rifiutata da Pettazzoni e dal Rev. Wanger, quella cioè intesa a cercare anzitutto nella documentazione una risposta zulu a quesiti europei. Salvo a recuperare la prima possibilità quando ad essa si sia rinviati dalla seconda completamente esaurita, e comunque mai per la formulazione di una storia congetturale, ma sempre ai fini di una storicizzazione corretta. Si può fare storia e si deve fare storia anche a partire dalla sincronia.

Per essere giusti nei riguardi del Rev. Wanger, dobbiamo riconoscere che egli si serve proprio di una puntualizzazione dell'eurocentrismo come fonte d'inquinamento della documentazione fornita da Callaway, per presentare poi la propria soluzione del problema Unkulunkulu. Senonché il suo relativismo cul-

turale non è assoluto: c'è dietro uno dei più clamorosi prodotti eurocentrici della storia delle religioni, l'*Urmonotheismus*, il "monoteismo primordiale" del Padre W. Schmidt. Così che di fatto, per valide o squisitamente tecniche che siano le argomentazioni, tutto il suo costrutto si riduce ad una ennesima "storia congetturale": in origine gli Zulu – come tutta l'umanità – dovevano avere un dio-essere supremo, il quale era chiamato *Unkulunkùlu* che vuol dire "grande-grande", mentre per indicare gli antenati o il primo uomo usavano il termine *Unkùlunkùlu* che significa "vecchio-vecchio"; soltanto quando non si distingue tra i due nomi pronunciati differentemente dagli indigeni (con accenti tonici e dinamici diversi) nasce la contraddizione che ha costituito sin qui il problema di Unkulunkulu. Ma passiamo ad analizzare il costrutto di W. Wanger nel dettaglio, Esso, intitolato *The Zulu notion of God*, è apparso in "Anthropos" XVIII-XIX (1923-24), pagg. 656 sgg., e cioè nella rivista etnologica diventata in quegli anni la palestra degli assertori del "monoteismo primordiale".

Sin dall'inizio rivela una problematica non solo etnocentrica, ma addirittura teologica. Scrive: "La questione che intendo porre è questa: gli Zulu hanno una qualche nozione del *vero* Dio?" (sottolineatura nostra). Poi passa a spiegare perché tale questione è rimasta insoluta pur essendo chiaro (a lui!) che il paganesimo bantu è "monoteistico, per paradossale che possa sembrare". Perché paradossale? Perché i fatti non sono stati correttamente interpretati. Perché non sono stati correttamente interpretati? Wanger risponde enunciando nove ragioni o cause dell'inquinamento della documentazione etnologica.

Prima causa: la grande differenza tra il paganesimo bantu e quello conosciuto dai missionari europei, e cioè il paganesimo appreso sui nostri libri di storia: le religioni dei Greci, dei Romani, dei Celti, dei Germani. Scrive (pag. 656): "I Bantu sono pagani, ma non perché non hanno alcuna conoscenza del vero Dio", bensì "perché prestano un culto divino agli spiriti dei loro parenti morti (ciò che viene usualmente ma erroneamente chiamato 'culto degli antenati'), e tuttavia senza mai identificarli con Dio, con il Creatore". Così, mancando le forme familiari di paga-

nesimo (sacerdozi, templi, ecc.), si è stati indotti a concludere che "si tratti di gente senza una qualsiasi religione, e *a fortiori* senza alcuna conoscenza di Dio" (pag. 657).

La seconda causa è l'evoluzionismo. E' la scienza evoluzionista intesa "a provare una sola cosa e cioè che non vi è niente di simile al Dio della Bibbia e del Cristianesimo" presso i popoli studiati dall'etnologia. "La scienza era alla ricerca di popoli 'primitivi' che non avessero nessuna conoscenza di Dio". "Se si leggono Moffat, Döhne, Callaway, ecc., non si può fare a meno di essere colpiti dal pregiudizio 'scientifico' profondamente radicato e sempre ricorrente, per cui era fuori questione la possibilità di trovare una nozione di Dio presso i popoli primitivi del Sudafrica" (pag. 657). La critica che il Rev. Wanger muove con queste parole ai ricercatori evoluzionisti è sostanzialmente corretta; senonché, *mutatis mutandis*, potrebbe essere rivolta anche ai ricercatori della scuola schmidtiana. Vale a dire: gli evoluzionisti cercavano tra i "primitivi" una forma "primitiva" di religione, una forma di religione anteriore al monoteismo caratterizzante la cultura europea, posto da loro all'apice dell'evoluzione religiosa così come la cultura europea veniva posta all'apice dell'evoluzione culturale; ma anche gli schmidtiani, come il Rev. Wanger, sapevano in partenza che cosa cercare tra i "primitivi" attestanti, anche per loro, le condizioni originarie dell'umanità: le tracce della rivelazione di Dio ad Adamo, o, per tradurre la cosa in termini scientifici, le prove dell'*Urmonotheismus*. In fondo, stando alla documentazione che l'etnologia religiosa ci ha procurato, possiamo dire che gli uni e gli altri hanno trovato quel che cercavano.

La terza causa è il razzismo, o, come giustamente rileva il Rev. Wanger, è la "barriera del colore". "Non sarebbe stato possibile", egli scrive (pag. 658), "ammettere che questi neri, questi negri, questi barbari selvaggi, questi pagani, conoscessero il vero Dio". E con questa denuncia antirazzistica coglie indubbiamente nel segno, anche indicando l'unica eccezione che lui conosca: il vescovo Colenso, autore, tra l'altro, di una relazione sugli Zulu pubblicata nel 1855 e intitolata *Ten Weeks in Natal*, dove afferma che per facilitare da parte degli Zulu l'accoglimento della pre-

dicazione evangelica basta sostituire il nostro nome di Dio con uno dei loro due nomi (Unkulunkulu e Unveliqangi) con cui essi indicano in sostanza il nostro stesso Essere Supremo. Il vescovo anglicano John William Colenso (St. Austell, Cornovaglia, 1833-Burban, Natal, 1883) fu in effetti un fiero assertore della causa indigenista: tradusse in zulu il Nuovo Testamento e la parte del Vecchio che riteneva necessaria alla predicazione missionaria, compilò un dizionario della lingua zulu, sostenne la restaurazione del re zulu Cetywayo esiliato dagli Inglesi a Città del Capo dopo esserne stato sconfitto nel 1879, propugnò, sempre ai fini di una politica religiosa indigenista, l'indipendenza delle diocesi locali del Sinodo di Città del Capo, il che lo pose al centro di una storica controversia con l'arcivescovo metropolita del Sudafrica.

La quarta causa è costituita dalla "debolezza umana" (p. 658). Come esempi di questa debolezza umana cita i missionari metodisti che avendo scelto come nome indigeno di Dio quello di *Utixo* (la *x* riproduce un suono avulsivo laterale) rifiutano, per non far torto ai loro "padri fondatori", ogni altra denominazione dell'Essere Supremo zulu, e pertanto distorcono o non utilizzano correttamente le informazioni che ricevono su Unkulunkulu. Dirò tra parentesi che su questo punto era d'accordo anche Callaway, il quale dedica un capitolo del suo libro a Utixo (pagg. 105-107) per cercarne l'origine del nome (parrebbe ottentotta) e per farne comunque un antenato mitico o un eroe culturale. Però per Wanger Callaway ha peccato (la "debolezza umana"!) in altro modo: essendo egli in polemica con il vescovo Colenso (evidentemente Callaway aveva preso le parti dell'arcivescovo metropolita sulla questione della indipendenza delle diocesi locali), si sarebbe rifiutato di assumere Unkulunkulu (o Umveliqangi) come Dio presso gli Zulu, soltanto perché l'aveva proposto Colenso.

La quinta causa consiste nella difficoltà di ottenere dagli indigeni informazioni genuine. Non per cattiveria, ma semmai per eccessiva bontà. Per una eccessiva "cortesia", che finisce per essere accondiscendenza, gli indigeni spesso rispondono quel che secondo loro può far piacere a chi li interroga. Bisogna perciò in-

terrogarli senza far emergere i propri sentimenti e risentimenti. Callaway, ad. es., sarebbe stato guidato, nel porre le sue domande, dall'antagonismo nei riguardi di Colenso. A parte lo specifico rilievo mosso a Callaway (che parrebbe dovuto proprio alla "debolezza umana", in questo caso del Rev. Wanger), queste notazioni (che compaiono a pag. 659) sono sostanzialmente esatte e avremo modo di riscontrarle quando esamineremo parte del materiale raccolto da Callaway. Senonché, a prescindere dal fatto che si tratti di "cortesia" o d'altro (per es.: "obbedienza" al bianco potente), bisogna dire che questa causa inquinante l'informazione sussiste anche quando l'interrogante è anti-evoluzionista alla maniera del Rev. Wanger, anche quando, anziché pretendere risposte provanti la giustezza delle tesi evoluzioniste sullo sviluppo della religione, si pretendono risposte provanti il "monoteismo primordiale".

La sesta causa è "l'insufficiente preparazione linguistica e filologica" dell'etnologo. Segue una lunga lezione sulla lingua zulu. E' una lezione squisitamente tecnica che non ha nulla da invidiare ai prodotti della filologia classica ma che, come accade spesso per tali prodotti, desume, ai fini di una ricerca storico-culturale, molto di più di quanto certe realtà linguistiche permetterebbero. Questa è la conclusione della lezione (pag. 661): "Se la scrittura fonetica della lingua non fosse stata o non fosse, come essa è, imperfetta, in altre parole se si fossero adottati nella trascrizione gli accenti dinamici e i toni musicali, se, inoltre, il nome di Dio fosse stato distinto con la maiuscola o in altro modo, se almeno l'orecchio dei Colenso, Callaway, ecc., avesse cercato di cogliere gli accenti e i toni come venivano fuori dalla bocca degli indigeni, e se gli organi del linguaggio dei ricercatori europei fossero modellati in modo tale da poter distinguere in qualche maniera tra *'ùnkulunkùlu* e *unkùlunkùlu*, con ogni probabilità non sarebbe mai sorta una questione così sconcertante come quella di Unkulunkulu, specialmente all'epoca di Callaway, ma giù giù fino ai nostri tempi". E Wanger aggiunge: "Quale inestricabile caos deve aver causato alle menti indigene la carente o scorretta pronuncia di *unkulunkulu* e *ukulukulu* da parte degli Europei?!". Come avremo modo di vedere, in effetti anche il ter-

mine *ukulukulu* è stato da Callaway inteso come pronuncia particolare o dialettale di *unkulunkulu;* e tuttavia correttamente almeno stando alle assicurazioni indigene al riguardo. E' chiaro che Wanger, che ha creduto di dimostrare la differenza semantica dei due termini, ritiene che tali "assicurazioni" siano dovute non ad una realtà obbiettiva bensì all'accondiscendenza indigena.

La settima causa giunge inaspettata per un verso, e cioè per la logica dell'articolo, ma aspettata per un altro verso, e cioè per la posizione ideologica, o filosofica, o religiosa dell'autore dell'articolo. Scrive Wanger (pagg. 661 sg.): "Come settima causa.... ricordo il fatto che la tradizione religiosa non è stata mantenuta con la medesima esattezza in ogni tribù, né in ogni famiglia e meno che mai per ogni singolo indigeno". Il ricorso alla corruzione della tradizione indigena parrebbe in effetti fuori luogo, dopo la precedente lezione filologica che fonda la "scientificità" dell'articolo ma che è a sua volta fondata dal presupposto di una lingua "incorrotta", senza dialetti o parlate locali e individuali, sempre precisa, in qualsiasi bocca, e attenta agli accenti dinamici e ai toni musicali onde evitare qualsiasi forma di idiotismo. D'altro canto, la corruzione della tradizione è un punto fermo della storia congetturale formulata dagli assertori del "monoteismo primordiale": non solo la inadeguata rappresentazione del "vero Dio" viene attribuita, ogni volta che è riscontrata, al divenire storico, al tempo che tutto trasforma e corrompe, ma anche ogni altra forma di religione comunque diversa dal monoteismo.

L'ottava causa è data dalla difficoltà di distinguere tra tradizione e speculazione individuale. L'idiotismo linguistico non viene preso in considerazione, ma in compenso viene preso in considerazione l'idiotismo culturale. In tal senso, e sempre sulla linea di una contestazione delle notizie fornite da Callaway, Wanger (pag. 662) porta ad esempio Mpengula Mbanda (nella trascrizione di Callaway: Umpengula Mbanda), il suo principale informatore, definito da uno studioso "un filosofo zulu" (W. Schneider, *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, Münster, 1891, pag. 66). E' chiaro che il Rev. Wanger in questo caso non si pone un corretto problema circa i rapporti che corrono tra il

soggetto e l'oggetto culturale; non si pone alcun problema sulla cultura e sulla possibilità che una cultura condizioni anche la speculazione individuale. La speculazione individuale, come la filosofia, è qualcosa che sta, per Wanger, al di sopra di ogni condizionamento storico. E comunque, al posto di cultura, usa il termine tradizione, nello specifico, così da contrapporre una "tradizione" da recuperare, alla "speculazione" degli informatori mediante i quali la "tradizione" dovrebbe essere recuperata. Come se la "tradizione" fosse una realtà naturale (o sovrannaturale?) e non un prodotto storico dovuto alla "speculazione" umana, e ogni volta da essa sorretto e garantito.

Infine la nona causa. Noi chiediamo troppo agli indigeni, dice in sostanza Wanger, e scrive (pag. 662): "essi non capaci di spiegare ogni loro tradizione, rappresentata a volte in una singola parola, ma non sarebbero mai d'accordo su ciò che realmente sono, vale a dire pagani, né accetterebbero di considerare per loro conto quelle tradizioni, anche quando talvolta lo sono effettivamente, come *izinganekwane*, e cioè come storie non più comprese. Ciò che noi possiamo aspettarci da loro è che stabiliscano l'*ukutsho kwabadala*, e cioè quel che essi avevano sentito dire dai loro vecchi. Ogni ulteriore pressione finisce per trasformarli in "filosofi". E se poi quella "filosofia" è ulteriormente sviluppata e sistemata in modo da poter servire a confermare una tendenza come quella di Callaway, è facile misurare il valore assoluto di una simile "filosofia" e i relativi commenti europei". Che dire? Senza dubbio Wanger ha ragione. In fondo è quel che abbiamo detto noi stessi quando consideravamo l'eventualità che le risposte zulu alle domande europee fossero alle origini delle palesi contraddizioni. Ma occorre ancora una volta osservare che le domande europee sono etnocentriche e dunque inadeguate non soltanto quando son fatte in appoggio a tesi evoluzionistiche, come potrebbe essere il caso di Callaway, ma anche quando son fatte in appoggio alla teoria del monoteismo primordiale. Per uscire dalle strettoie di una polemica, oggi non più attuale, tra evoluzionisti e "monoteisti" schmidtiani, diremmo semplicemente che certe domande sulla religione (tanto quelle fatte da Callaway quanto quelle fatte da Wanger) sono inadegua-

te così come sarebbe inadeguata una eventuale domanda che il Rev. Callaway, ipoteticamente attento alle polemiche tra sinistra e destra hegeliana a lui contemporanee, avesse posto ai suoi informatori indigeni circa la posizione zulu sulla conciliabilità della filosofia con la religione.

Tutto sommato, come si è detto, anche se e quando fornisce una corretta messa a punto metodologica, il Rev. Wanger non ne tiene minimamente conto per formulare la sua storia congetturale, che è poi la congettura schmidtiana circa la storia religiosa dell'umanità, qui applicata diligentemente ai Bantu e, nello specifico, a quel ramo bantu rappresentato dagli Zulu. Ogni contraddizione attuale (sincronica) è spiegata con la diacronia che gli altri etnologi-missionari non avrebbero saputo cogliere: dagli Zulu ai Bantu, dai Bantu all'umanità tutta, ogni storia religiosa è la storia dell'allontanamento dalla rivelazione originale. Ora che differenza corre tra questa storia congetturale e quella che Pettazzoni usa per spiegare le "apparenti contraddizioni" della figura di Unkulunkulu?

In prima istanza diremmo che non c'è differenza. Pettazzoni (*Miti e leggende*, pag. 57 sg.) che crede nella realtà di figure differenziate (Essere supremo celeste e Antenato-primo uomo) si esprime così: "Il carattere proprio e originario di Unkulunkulu era quello di primo uomo, e l'altro aspetto, di creatore, è dovuto alla sua fusione con Umveliqangi. In Umveliqangi si può vedere adombrata l'antica nozione di un essere supremo celeste che è comune a molti popoli bantu, ma che, specialmente presso i Bantu dell'Africa meridionale fu oscurata dalla figura del primo uomo o proto-avo, che finì per assumere essa la qualità di essere supremo". Non c'è differenza perché alla storia congetturale che pone il monoteismo primordiale come la più antica forma di religione, egli contrappone un'altra storia congetturale imperniata sulla fusione di due entità sovrumane, l'essere supremo e il proto-avo. D'altra parte la terminologia che egli usa ("adombrato", "antica nozione", "oscurata") è quella stessa che usano i suoi avversari schmidtiani per indicare le tracce della rivelazione e la corruzione prodotta dal tempo.

Da un secondo punto di vista troveremmo una differenza,

per noi essenziale. Il ricorso pettazzoniano alla storia congetturale non dipende come per Padre Schmidt e i suoi seguaci da un preconcetto ideologico, ma dipende, semmai, da un preconcetto eurocentrico: l'idea che per studiare i fatti definiti religiosi delle culture altrui si debba far capo a "figure" o "esseri", così come accade per i fatti religiosi della nostra cultura. Il suo discorso comincia precisando "il carattere proprio ed originario" di Unkulunkulu: soltanto un "essere" (o "figura") ha in effetti, e *deve* avere un carattere proprio; e se c'è una caratterizzazione contraddittoria essa *deve* essere spiegata con corruzioni della figura "originaria", donde il compito dello storico delle religioni diventa quello di stabilire "il carattere proprio e originario" delle figure equivoche come Unkulunkulu.

Da un terzo punto di vista ci è dato di trovare in Pettazzoni la possibilità di utilizzare certe sue affermazioni come ipotesi di lavoro per impostare corretti problemi storiografici. Ammettiamo che sia statisticamente valida l'equivocità di certe "figure" che l'etnologia religiosa ha attribuito, come determinanti, alle popolazioni bantu meridionali; e sia pure con la nostra riserva circa la validità del termine "figura" e, di conseguenza, con la sua riduzione a termine convenzionale per indicare al modo europeo una realtà bantu altrimenti non definibile. Ammettiamo, su questa via e con questa riserva, che quando Pettazzoni dice di Umveliqangi ("antica nozione di un essere supremo celeste oscurata dalla figura del proto-avo") descriva un processo orientato dall'acquisizione di un concetto di proto-avo, di "antenato", mitico o reale poco importa, di "capostipite" comunque funzionale ai fini di una organizzazione sociale. Nasce allora il problema costituito proprio dalla identificazione di questi fini.

E' un problema che potremmo articolare nelle seguenti domande: perché i Bantu meridionali hanno enfatizzato la funzione del capostipite al punto da rivoluzionare il loro sistema religioso? quale rivoluzione ha portato ad "oscurare" con le caratteristiche di un proto-avo l'eventuale nozione di un essere supremo celeste? o – per seguire Pettazzoni nel secondo aspetto della sua congettura, quando dice: "la figura del proto-avo finì per assumere la qualità di essere supremo" – ha portato ad attribuire

ad un capostipite le caratteristiche che noi attribuiamo ad un essere supremo?

Non si tratta di questioni che sorgono da un occasionale e limitato recupero di alcune asserzioni di Pettazzoni (quasi l'omaggio di un allievo al maestro). Sono invece questioni che investono tutta la ricerca storico-religiosa. Per quel che mi riguarda, il processo di enfatizzazione della funzione di capostipite mi si è posto come problema fondamentale della lunga ricerca pubblicata col titolo *Il mito, il rito e la storia* (Roma, 1978); poi, ancora, nel corso universitario 1979-80 intitolato al *Culto degli antenati*. Quanto al problema della sostituzione di un "capostipite" con un "essere supremo celeste"è stato da me impostato nella ricerca che ha costituito il corso universitario 1977-78, intitolato *Divinazione e cosmologia: il mondo da scrivere*; gli elementi di tale impostazione erano allora forniti dalla storia religiosa cinese, e precisamente nei termini di una sostituzione di Shang-ti, inteso come "capostipite" della dinastia Shang, con T'ien (Cielo) operata dalla dinastia Chou.

Tali problemi, d'ordine generale, comunque, saranno ripresi al momento opportuno. Per adesso cerchiamo di esaurire il particolare problema costituito dalla configurazione di Unkulunkulu, generalizzandolo soltanto per quel che riguarda la corretta valutazione del documento etnologico.

Capitolo III

Oltre alla sintesi della questione Unkulunkulu/Umveliqangi, Pettazzoni fornisce al comparativista in *Miti e leggende* (I, pagg. 60 sgg.) un'altra nozione-strumento: una scelta di notizie su Unkulunkulu/Umveliqangi tratte dal libro di Callaway e raccolte sotto il titolo di *Origini*, come se si trattasse del mito zulu delle origini. E' un testo che risulta contraddittorio: le contraddizioni delle fonti (le notizie sono date da informatori diversi) sono facilmente attribuite ad una tradizione contraddittoria; la tradizione contraddittoria è facilmente attribuita al carattere equivoco della "figura" di Unkulunkulu. Se non ci vogliamo fermare a queste facili attribuzioni che finiscono per puntare tutto sulla "figura" di Unkulunkulu, dobbiamo considerare la possibilità che ogni contraddizione nasca da risposte improprie a domande improprie, e cioè da quelle domande che vogliono ricavare ad ogni costo la "figura" di Unkulunkulu che probabilmente gli informatori zulu non sono in grado di fornire, per non avere Unkulunkulu una "figura" come l'intendiamo noi. Ammettendo che la realtà di Unkulunkulu non sia quella di un "essere", per es., non avrebbe senso una domanda che chiedesse: "Chi *è* Unkulunkulu?".

Lo stesso Callaway, riguardo a questo tipo di domande, osserva a pag. 10, nota 25: "Molte incomprensioni delle tradizioni indigene nascono dalla domanda "Unkulunkulu ubani na?" per significare "Chi (o che cosa) è Unkulunkulu?". In realtà significa: "Quale è il suo nome?". E l'indigeno non può dire il suo nome, tranne che è Umveliqangi". Ora Callaway si limita all'osservazione linguistica, come a dire che per sapere chi è Unkulunkulu non bisogna formulare la domanda in termini che alle orec-

chie indigene suonano come la richiesta di un nome; altrimenti di fatto si chiede: qual'è il nome di Unkulunkulu? e l'indigeno non può che rispondere: Unkulunkulu; o, poiché la risposta non sarà certo accolta con soddisfazione, può al massimo dire un altro nome di Unkulunkulu, e cioè Umveliqangi. Ma la reale difficoltà non è linguistica: comunque formulata è la domanda stessa che non ha senso per l'indigeno, se nella sua tradizione non esiste la possibilità di una astratta configurazione di Unkulunkulu. Intendo dire: se la domanda "Chi è Unkulunkulu?" non si è mai posta nella tradizione culturale zulu, ogni risposta a questa domanda non può essere che occasionale e dunque non inseribile in un sistema. Nel divario che corre tra una risposta sistematica e una risposta occasionale potrebbe essere contenuta ogni contraddizione concernente Unkulunkulu, e dunque tutta la polemica sorta tra coloro che tentavano di ridurre a sistema non contraddittorio la contraddittoria realtà documentaria.

Vediamo ora come questa situazione emerge da un' "occasionale" risposta di Umpengula Mbanda alla consueta serie di domande "sistematiche" circa l'identità di Unkulunkulu. Non si tratta comunque di una risposta qualsiasi: intanto l'informatore è quell'indigeno che, come abbiamo detto nel precedente capitolo, è stato definito "un filosofo zulu"; poi vuol essere una risposta conclusiva intesa come il massimo sforzo che uno zulu possa fare per accondiscendere al missionario bianco. Dice Mbanda (Callaway, pag. 22):

Quando gli uomini neri dicono Unkulunkulu o Uthlanga o Creatore (*Umenzi*) essi intendono una stessa cosa. Ma ciò che dicono non è preciso né sicuro; è del tutto stupido. Perché non c'è nessuno tra gli uomini neri, nemmeno gli stessi capi, che sappia interpretare le notizie come quelle su Unkulunkulu in modo da poter tirar fuori la verità, in modo che anche gli altri possano conoscere quale sia realmente la verità di queste cose. Ma la nostra sapienza non ci spinge a cercare le radici di ciò; noi non cerchiamo di vederlo; se anche qualcuno si mette a pensare un po', subito vi rinuncia, e passa alle cose che può vedere con i propri occhi; e non capisce la reale condizione neppure di ciò che vede. Questa è la realtà per quel che riguarda Unkulunkulu di cui noi parliamo. Noi diciamo di sapere ciò che vediamo con i nostri occhi; ma se c'è qualcuno che sappia vedere con il cuore,

può finalmente svelare la nostra ignoranza di ciò che diciamo di vedere con i nostri occhi e di conoscere ...

Dunque Mbanda identifica Unkulunkulu tanto con Uthlanga quanto con colui che secondo il sistema religioso dei bianchi sarebbe il Creatore. Potrebbe anche andar bene per quest'ultima identificazione, ma per Uthlanga c'è bisogno di qualche chiarimento. Esiste un mito a cui abbiamo già accennato e di cui parleremo necessariamente ancora, secondo il quale Unkulunkulu è nato da una canna (*uthlanga*) o da un letto di canne (*umhlanga*). Ora se Unkulunkulu può essere nato da Uthlanga e al tempo stesso può essere identificato con Uthlanga, è chiaro che il termine *uthlanga* ha almeno due significati; e infatti Callaway (pag. 2, nota 7) fornisce due significati: "canna" propriamente e "fonte dell'essere" figuratamente; donde nel mito il termine è inteso nel suo significato proprio, mentre figuratamente si può dire di una qualsiasi persona che è l'*uthlanga* dei propri figli. Ecco dunque che Unkulunkulu è nato da *uthlanga* ed è al tempo stesso l'*uthlanga* (l'origine) degli uomini. Tutto parrebbe così sistemato, senonché l'informatore indigeno non è poi troppo sicuro di questa sistemazione, e dice: ma ciò che gli uomini neri dicono "non è preciso né sicuro; è del tutto stupido". E vuol dire: voi bianchi potete parlare di significato proprio e di significato traslato, ma per noi neri *uthlanga* è *uthlanga* e basta; noi neri non siamo così intelligenti come voi e ciò che diciamo è "del tutto stupido", e dunque perché stare a fare tante domande? Callaway interpreta "stupido" come se fosse "incomprensibile"; anche in tal senso quel che preme all'informatore è fissare il divario tra quel che *vogliono* comprendere i bianchi e quel che essi *non possono* comprendere; e non potendosi permettere di dire che i bianchi non sono tanto intelligenti da capire la realtà dei negri, finisce per dire che non-intelligenti o stupide sono proprio le cose che dicono i negri. Perciò è inutile stare a chiedere tante precisazioni su quelle "stupidaggini". Ed è inutile interrogare tanta gente: basta lui stesso, Mbanda. Non c'è nessun negro, e neppure un capo, che possa dire quella verità che l'etnologo vorrebbe conoscere. Ed è chiaro che Mban-

da qui allude ad una "verità" sistematica che potrebbe stare a fronte alla "verità" predicata dai missionari bianchi. Loro, i negri, non hanno niente di simile, e perciò non hanno neppure missionari che vanno in giro "in modo che anche gli altri possano conoscere la verità".

Il divario tra le richieste dell'etnologo e le oggettive possibilità di rispondere da parte degli indigeni è chiaramente rilevato da Mbanda come divario culturale: la "sapienza" (e cioè la cultura) zulu non si è mai poste domande del genere di quelle che l'etnologo pone; il modo di conoscere zulu è "mediante gli occhi" e "se c'è qualcuno che sappia vedere con il cuore" (come pare che i bianchi sappiano) è benvenuto, ma da lui si attendono spiegazioni e non richieste di spiegazione: cosa potrebbero spiegare gli zulu i quali si occupano soltanto delle "cose che possono vedere con i propri occhi" e spesso "non capiscono la reale condizione neppure di ciò che vedono"? Poi Mbanda fa altre considerazioni al riguardo (Callaway, pag. 23):

"... Ma per mio conto direi che, se c'è qualcuno che dice di sapere ogni cosa sul conto di Unkulunkulu, egli ne sa giusto quanto ne sappiamo noi, e cioè che lui ci ha dato ogni cosa. Ma per quanto lontano guardiamo, non c'è connessione tra i suoi doni e le cose che noi ora possediamo ...".

In altri termini Mbanda ammette che possa esserci qualcuno più competente di lui in fatto di Unkulunkulu; questo qualcuno è chiaramente il missionario etnologo che vorrebbe indurre l'indigeno a parlare di Unkulunkulu così come lui stesso è abituato a parlare di Dio, e non solo per verificare la possibilità di una identificazione di Unkulunkulu con il Dio cristiano, o con un qualsiasi "dio" (attribuendogli in qualche modo una "essenza" divina), ma anche, eventualmente, per negare la possibilità stessa; donde l'etnologo (missionario e non, ma sempre culturalmente cristiano) finisce per stimolare l'indigeno portando il colloquio a livello di chi voglia provare l'esistenza di un dio-creatore partendo dalla realtà del creato. Senonché l'indigeno non ha alcuna difficoltà a fare di Unkulunkulu un creatore: "egli (chi ne sa di più) ne sa giusto quanto ne sappiamo noi", e

cioè che Unkulunkulu è il creatore di ogni cosa; per dire subito dopo: però le cose che ha creato non sono propriamente le cose che noi godiamo attualmente ("non c'è connessione tra i suoi doni e le cose che ora noi possediamo"), e dunque non si capisce perché si dovrebbe parlare di Unkulunkulu (protagonista mitico) a partire dalla attualità (storica). La posizione del "filosofo zulu" è chiara anche se è difficile farla capire all'europeo: ammesso che Unkulunkulu abbia "creato" il bestiame, tutti vedono e capiscono che quello specifico bestiame che uno zulu possiede non è stato creato da Unkulunkulu; dunque perché partire dal bestiame che tutti vedono per arrivare ad Unkulunkulu che nessuno vede? Ancora più esplicito è il rifiuto di Umpengula Mbanda a seguire il missionario-etnologo nel suo discorso "teologico", quando dice (pag. 24):

"... Noi non abbiamo nessuna unione con Unkulunkulu, neppure con ciò che egli voleva facessimo creandoci. Noi uomini neri non sapevamo vedere la grandezza di Unkulunkulu, né che egli ci amava creandoci. E noi lo veneriamo quando mangiamo e ci saziamo, o quando ci facciamo una bevuta, e facciamo quel che ci piace; e siamo come bambini che non hanno il padre e la madre, e che fanno quel che gli pare circa le cose che non farebbero se il padre e la madre fossero ancora vivi; ma essi fanno ciò perché immaginano di essere soli in un deserto dove nessuno li può vedere".

In altri termini: voi bianchi avete un rapporto continuo col vostro Dio, noi zulu non ne abbiamo nessuno con Unkulunkulu; voi ubbidite al vostro Dio, noi non ubbidiamo al nostro Unkulunkulu; voi parlate di finalità quando raccontate la creazione fatta dal vostro Dio, noi non scorgiamo alcun fine nella creazione di Unkulunkulu; voi misurate la grandezza del vostro Dio considerando la sua opera creativa, noi non attribuiamo alcuna grandezza ad Unkulunkulu; voi parlate di rapporto d'amore tra Dio e le sue creature, noi non attribuiamo amore all'azione creatrice di Unkulunkulu. Infine voi venerate il vostro Dio, mentre noi non facciamo altro che mangiare e bere o qualsiasi altra cosa che ci piaccia. Sbagliamo? Nessuno lo mette in dubbio; ma le cose stanno così; fate conto che il nostro rapporto con Unkulunkulu sia quello di bambini che non hanno più il

padre: Unkulunkulu sarà forse nostro "padre", ma è come se non ci fosse, e noi ci comportiamo di conseguenza.

Torniamo al testo raccolto da Pettazzoni nei suoi *Miti e leggende* sotto forma di un mito delle origini (zulu). Esso comincia proprio con l'impossibile identificazione di Unkulunkulu e dunque in risposta alla domanda: "Chi è Unkulunkulu?". L'informatore (che in Callaway risulta chiamarsi Uguaise Mdunga) prima dice quel che si sa, o meglio quel che non si sa di Unkulunkulu ai fini di una sua identificazione come "essere"; poi scivola tranquillamente nel vero racconto mitico, dove Unkulunkulu, equivoco e contraddittorio come "essere", diventa inequivoco "protagonista" di cui si sa ogni cosa. Diciamo che Mdunga ripiega sul sicuro, dopo aver eluso a suo modo la domanda "Chi è Unkulunkulu?", e narra il mito zulu dell'origine della morte. Torneremo su questo mito, per il momento restiamo all'impossibile identificazione di Unkulunkulu come "essere" astratto dal mito.

L'esordio di Mdunga è esplicito: "Di Unkulunkulu non si sa più nulla". E' una risposta onesta. E' il "chi è" concreto zulu in contrapposizione al "chi è" astratto (filosofico, teologico, concettuale) europeo. Il "chi è" concreto zulu concerne una persona vivente di cui si possa dire: è il padre di X, è il marito di Y, è il figlio di Z. O al massimo concerne una persona defunta di cui si ricordino ancora le relazioni di parentela. Ora, dal momento che di Unkulunkulu non si ricorda né il padre né la moglie, ecc., non rimane che dire: non se ne sa più nulla.

La risposta negativa, totalmente negativa, di Mdunga non può soddisfare la richiesta europea. E allora Mdunga aggiunge: "Fu il primo uomo". Una specie di Adamo, dunque? Questa accezione andrebbe bene a Callaway, la cui interpretazione di Unkulunkulu come proto-avo finisce per emergere da tutta la sua inchiesta, come vedremo in seguito. Ma non va bene a coloro che, come il vescovo Colenso, vorrebbero adoperare il termine Unkulunkulu per tradurre nella lingua zulu il nostro termine Dio. L'indigeno per dire "uomo" ha usato la parola *muntu* (*umuntu*) e Callaway (pag. 1, nota 2) rifiuta di tradurre questa parola con "persona" come altri vorrebbe, così da intendere:

Unkulunkulu fu la prima "persona", ovvero il primo "essere", facilitando in tal modo l'identificazione di Unkulunkulu con il Dio europeo. Il rifiuto di Callaway è più che giustificato: *ntu* (sing. *muntu*, plur. *bantu*) è la parola con cui i popoli bantu designano se stessi in quanto "uomini"; dunque va tradotto "uomo", e comunque un "essere" che ha tutte le qualità (umane e non sovrumane) che i Bantu attribuiscono a se stessi. Come spiegare allora che a questa specie di Adamo manca il corrispettivo Dio–Creatore? Semplice: Unkulunkulu è al tempo stesso tanto Adamo quanto il Creatore. Il che, però, vuol dire che non è né l'uno né l'altro. Al riguardo Callaway enuncia la sua teoria: "Gli indigeni hanno il culto degli antenati, e credono che il loro primo antenato – il primo uomo – sia stato il creatore".

"Apparve al principio", aggiunge Mdunga. Pettazzoni sottintende: del mondo. Callaway però traduce "he broke off in beginning" (irruppe, o più precisamente: si staccò al principio) ciò che in Pettazzoni è tradotto "apparve al principio (del mondo)". Callaway spiega: *dabuka,* separarsi o irrompere o distaccarsi da qualcosa per fissione o divisione; da questo termine lo sciamare delle api è detto *ukudabuka*; la separazione delle piccole tribù dalle grandi tribù ... è designata come un *ukudabuka* (nota 3, pag. 1). Quanto al termine *ekukqaleni* che viene tradotto "in principio", spiega: nell'uso zulu di questa espressione c'è la stessa oscurità (indeterminatezza) che nel nostro uso (della espressione "in principio"); qui dobbiamo intenderla come se volesse dire *al principio del presente ordine delle cose,* e non di tutta l'eternità (nota 4, pag. 2). Dunque dire, come nella traduzione di Pettazzoni, "al principio del mondo" ha senso soltanto se si restringe il "mondo" al "mondo zulu" e cioè all'attualità costituita dal popolo zulu, dal suo esserci, dalla sua cultura. Vedremo meglio in seguito come tutto ciò sia importante.

Sempre riguardo all'identificazione di Unkulunkulu nei termini del modo zulu d'identificare una persona, Mdunga afferma: "Non sappiamo di sua moglie. E gli antichi non ci dicono che avesse moglie". Mancando dunque ogni relazione di parentela che, in concreto, definisce la personalità zulu, è impossibile definire Unkulunkulu come un essere personale. D'altra parte se

è il primo uomo non può avere relazioni di parentela; con chi le avrebbe? Va notata l'importanza di una moglie per stabilire le relazioni di parentela e quindi la personalità di un individuo. Naturalmente una moglie serve anche per avere figli, ed essendo Unkulunkulu il primo uomo o protoavo avrebbe bisogno di una moglie per giustificare la discendenza degli uomini da lui. Senonché questo è un problema di Callaway o di chi, come Callaway, asserisce che, siccome gli Zulu hanno il culto degli antenati, in Unkulunkulu essi vedono il loro primo antenato. Non è un problema zulu; per gli Zulu, evidentemente, si può essere antenati senza essere "generatori", o Unkulunkulu non è propriamente un antenato, nemmeno il primo antenato. Più precisamente: siamo noi che non potendo fare di Unkulunkulu un "essere" personale ne facciamo un "antenato" di cui si è perduta traccia di personalità, o, se vogliamo, un "antenato mitico"; siamo noi che ricorriamo al nostro concetto di antenato per comprendere una realtà zulu evidentemente non contenibile in questo concetto. Quanto a Mdunga, se la cava al modo zulu e cioè ricorrendo al mito: "Noi abbiamo sentito dire che Unkulunkulu fece irrompere le nazioni dalla Canna (*Uthlanga*)" (Callaway, pag. 2). Ciò che in Pettazzoni (pag. 60) è tradotto: "dicono che Unkulunkulu suscitò le genti da Uthlanga".

Se alle informazioni di Uguaise Mdunga si fanno seguire, come seguono nel testo composto da Pettazzoni, le informazioni di un altro, e precisamente di Ufulatela Sitole, la figura di Unkulunkulu risulta certamente contraddittoria; ma ripetiamo la contraddizione è nella occasionalità delle informazioni e nella loro irriducibilità ad un sistema che non esiste. Alla domanda (inconcepibile per uno zulu) "Chi è Unkulunkulu?", Mdunga ha risposto come gli pareva meglio; Sitole risponde come pare meglio a lui: "I vecchi dicono che Unkulunkulu è Umveliqangi perché dicono che venne fuori per primo. Dicono che è l'Uthlanga da cui procedettero tutti gli uomini".

Ci troviamo dunque di fronte a tre possibili denominazioni: Unkulunkulu, Umveliqangi e Uthlanga. Son tre nomi per una stessa "persona"? A quest'ovvia interpretazione induce Callaway (nota 16, pag. 7) precisando che Unkulunkulu (="Vecchio-

vecchio" o "Grande-grande", ma "grande" nel senso di "vecchio" d'età, come l'ingl. *great* in *great-grand father*, "bisnonno") attribuisce a questa "persona" la grandissima antichità, Umveliqangi (= "primo venuto fuori") le attribuisce la priorità, la primordialità, e Uthlanga (= "Canna primordiale", "Origine") le attribuisce la potenzialità creativa. Quanto a noi preferiamo credere che proprio la triplice possibile denominazione nega il carattere "personale" di Unkulunkulu, e dunque la possibilità di ridurlo a "persona" o a "essere". Resteremmo così ad una logica indigena che ci sembra tutt'altro che contraddittoria: una persona ha un nome proprio; Unkulunkulu che non ha neppure moglie e dunque non ha alcuna relazione di parentela, non può essere una persona in senso zulu; dunque non può avere un nome personale ma è o "vecchissimo" o "primordiale" o "canna germogliante" e cioè "origine". Notare che l'europeo non mette l'articolo a Unkulunkulu né a Umveliqangi, assumendoli tacitamente come nomi personali; mentre lo mette a Uthlanga, rifiutando la personificazione della "canna germogliante", e accettando, al massimo, la concettualizzazione per traslato nel senso di "origine", senza comunque personificare nemmeno il traslato.

Capitolo IV

L'impossibilità di risalire ad Unkulunkulu come ad un "essere"personale identificabile con una risposta alla domanda "chi è?", non scoraggia l'indagatore europeo. Non basta a farlo rinunciare al concetto di "essere", o "figura", o "persona", per accostare la realtà zulu di Unkulunkulu. E così, non ricavando niente di sicuro dalla domanda "chi è?", l'europeo passa alla domanda "che cos'è?", sperando di trovare mediante la caratterizzazione funzionale di Unkulunkulu la via giusta per arrivare alla sua configurazione, e identificazione, personale. Il nuovo punto di partenza sarà il fatto innegabile, e comunque sempre confermato, che Unkulunkulu è l'"origine" (*uthlanga*) dell'umanità. Ora il problema diventa: in che modo "origine"? per creazione o per generazione?

E' evidente che anche su questa strada non si fa che proiettare nella cultura zulu un problema che è tutto nostro. Nostro è il modo di distinguere tra creazione (e all'interno della creazione tra creazione *ex nihilo,* e creazione da qualcosa, per es. dal "letto di canne" come pare che Unkulunkulu abbia fatto) e generazione. Nostro è dunque ogni problema che deriva dalla distinzione tra nascita per creazione e nascita per generazione. C'è probabilmente un modo corretto per accostare le realtà zulu anche a partire dalla nostra dialettica creazione/generazione. Io stesso credo di averlo adottato, con tutte le riserve del caso, nel definire una determinata situazione culturale dei Lulua (altro popolo bantu); ma in quell'occasione più che per spiegare la religione dei Lulua, l'ho adottato per impostare correttamente il *nostro* problema dell'alternativa creazione/generazione, storicizzandolo e inquadrandolo in un generale sistema

semantico in cui la scelta dell'uno o dell'altro dei due principii si rivelasse culturalmente funzionale. Per una precisazione rinvio al mio *Il mito, il rito e la storia,* il cui primo capitolo è appunto intitolato "Creazione e generazione".

Ma torniamo al materiale etnologico raccolto su Unkulunkulu. Callaway, come si è visto, ha scelto la configurazione di Unkulunkulu come proto-avo: è dunque necessario dargli una moglie, anche se un suo informatore ha affermato recisamente: "Non sappiamo di sua moglie. Gli antichi non ci dicono che avesse moglie". Altri, mettiamo il vescovo Colenso, avrebbe fatto tesoro di questa informazione per poter identificare Unkulunkulu con Dio. Ma lui, Callaway, che ha già la sua idea su Unkulunkulu e, al massimo, lo identifica con Adamo, ritiene l'informazione una semplice disinformazione. Per Callaway l'indigeno che dice di non sapere nulla sulla eventuale moglie di Unkulunkulu, è semplicemente disinformato. Prima o poi gli capiterà di imbattersi in un informatore più informato. E infatti gli capitò.

A dar moglie a Unkulunkulu ci pensano due indigeni stranieri che capitano mentre Callaway sta interrogando Umpengula Mbanda. Ecco il racconto di Callaway (pagg. 39, sg.):

"Essi sentirono quel che stavamo dicendo e chiesero: State parlando della origine degli uomini? Risposi che questo era l'argomento della nostra conversazione e chiesi se essi ci potessero dire qualcosa al riguardo. Il più anziano rispose: Son venuti fuori da un letto di canne. Io chiesi che cosa ne sapessero di Unkulunkulu. Rispose: Ha dato origine agli uomini, avendo avuto anche lui origine da un letto di canne. E chi ha dato origine a lui? Egli disse di non saperlo e aggiunse: Unkulunkulu ha detto agli uomini antichi: anch'io son venuto fuori da un letto di canne".

Callaway vuol sapere in realtà *come* gli uomini siano stati originati da Unkulunkulu. L'altro ripete sempre la stessa cosa: sono venuti fuori da un letto di canne. Allora Callaway suggerisce la possibilità che Unkulunkulu sia venuto fuori da un letto di canne, ma poi abbia generato gli uomini con una eventuale moglie. Lo fa chiedendo se avesse mai sentito parlare di una donna. L'indigeno coglie subito l'offa offertagli da Callaway e

risponde:

"Unkulunkulu venne fuori da un letto di canne, e una donna venne fuori dal letto di canne dopo di lui. Essi avevano lo stesso nome, e cioè Unkulunkulu".

Callaway si affretta a catturare questo prezioso informatore volontario, lo porta nel suo studio e scrive sotto dettatura:

"Noi abbiamo sentito dire che Unkulunkulu venne fuori da un letto di canne. Prima apparì un uomo che fu seguito da una donna. Entrambi son chiamati Unkulunkulu. L'uomo disse, parlando alla gente che venne dopo di lui: Noi siamo qui perché siamo usciti fuori dal letto di canne. Si dice che tutti gli uomini ebbero origine da Unkulunkulu, colui che sorse per primo. Si dice che Unkulunkulu ebbe origine in una valle dove c'era un letto di canne in questo mondo. E gli uomini procedettero da Unkulunkulu per generazione".

Ho riferito il dettato dell'indigeno con le stesse parole con cui Pettazzoni lo riporta nella sua redazione ideale del mito zulu delle origini: non c'è dubbio che la redazione risulta contraddittoria; non c'è dubbio che questa sua parte, formulata dall'indigeno straniero, sia contraddittoria rispetto alla parte iniziale in cui un altro indigeno afferma che niente si sa sul conto della moglie di Unkulunkulu e che Unkulunkulu non ha generato gli uomini ma li ha tratti fuori dall'*uthlanga*. Ma il dubbio dovrebbe cominciare ad esserci non appena si nota l'occasionalità delle informazioni, non appena si intravede la possibilità che due informatori diversi abbiano reagito diversamente agli stimoli di Callaway, e si dovrebbe dubitare tanto del carattere contraddittorio di una tradizione (che non c'è!) quanto del carattere contraddittorio della figura di Unkulunkulu (che non esiste come figura!). Quel che sicuramente è contraddittorio è la redazione ideale di un mito delle origini zulu; e perciò stesso una simile redazione dovrebbe essere inutilizzabile ai fini comparativi; senonché ha anch'essa una sua validità relativa: contiene anche essa qualcosa di "autentico", come diremo meglio appresso.

Per il momento vorrei riferire un'altra versione sistemati-

ca del mito di Unkulunkulu. La chiamo sistematica perché sembra spiegare ogni cosa, o ognuna di quelle che Callaway vuol sapere ad ogni costo: come ha fatto Unkulunkulu a fare gli uomini? e chi ha fatto a sua volta Unkulunkulu? Unkulunkulu aveva moglie? e gli uomini sono stati generati? L'informatore sistematico si chiama Unsuzukonze Memela: non è il "filosofo zulu" che conosciamo, ma è anch'egli un filosofo alla sua maniera. Dice (Callaway, pag. 42):

"Sorsero un uomo e una donna. Il nome di entrambi era Unkulunkulu. Vennero fuori da una canna, la canna che stava nell'acqua. La canna era stata fatta da Umveliqangi. Umveliqangi fece crescere l'erba e le piante; creò tutti gli animali selvaggi, e il bestiame domestico, e la selvaggina, e i serpenti e gli uccelli, e l'acqua e le montagne. Fece una canna (*uthlanga*), la canna dette origine a Umkulunkulu e a sua moglie. Unkulunkulu generò gli uomini primitivi. Unkulunkulu disse: "Io, Unkulunkulu, e mia moglie siamo i discendenti di Umveliqangi; egli ci diede origine con una canna, essendo questa nell'acqua". In principio egli disse: "Noi combatteremo e ci colpiremo l'uno con l'altro con le lance, in modo che il più forte si manifesterà superando gli altri; e colui che avrà superato gli altri sarà il gran re; e colui che sarà superato sarà suddito. E tutta la gente sarà al servizio di colui che è il re, che ha superato ogni altro".

Il fatto che in queste versioni, che finalmente parlano di una coppia primordiale e non di un singolo Unkulunkulu, non emerga anche il nome della donna ma tanto il maschio che la femmina sono denominati Unkulunkulu, non basta a mettere Callaway sull'avviso. Non gli fa prendere in considerazione la possibilità che la risposta onesta alla sua domanda circa l'eventuale moglie di Unkulunkulu sia stata quella del suo precedente informatore per il quale niente si sa di questa moglie. Né quindi prende in considerazione la possibilità che questa moglie, ammessa dai nuovi informatori, sia soltanto un frutto della loro eccessiva compiacenza. E pertanto non trova strano che si conosca un solo nome per entrambi i componenti della coppia. Per evitare ogni dubbio al riguardo gli basta rifarsi alla Bibbia, dicendo (pag. 40, nota 77): "Secondo Mosè, il maschio e la femmina furono entrambi chiamati Adamo" (Gen. V, 3).

D'altro canto non può non trovare strane o singolari queste versioni. Lo dice espressamente della seconda versione, quella di Memela: "La spiegazione dell'Uthlanga fornita qui è singolare. L'indigeno che l'ha data chiaramente l'intendeva come se fosse una canna. Non si può fare a meno di credere che egli non comprendesse il significato della tradizione" (Callaway, nota 82. pag. 42). Dunque per Callaway tutta la stranezza consiste nel fatto che il suo informatore, pur sapendo che *uthlanga* significa in senso traslato "origine dell'essere", ne parla adottando il suo significato letterale di "canna"; il che lo induce a pensare che egli non sappia esattamente di che cosa stia parlando. E' una posizione etnologica nota: gli indigeni riferirebbero le loro tradizioni senza comprenderne più il significato; ma è anche la posizione di certa storia delle religioni indirizzata a cercare dovunque le cosiddette "sopravvivenze", e cioè cose che si dicono e si fanno per una specie di "superstizioso" conservatorismo, senza conoscerne l'origine e dunque senza più intenderne il significato (profondo) originario. Insomma, nello specifico, individuata quella che secondo lui è una misconoscenza dell'autentica tradizione, Callaway trova tutt'altro che strana, e dunque perfettamente adeguata alla tradizione, l'attribuzione di una moglie a Unkulunkulu, anche se altri negano questa versione mitica. Anzi, a ben guardare, anche la "canna" di cui parla l'indigeno potrebbe essere considerata come una donna, e cioè come una moglie di Umveliqangi, mediante la quale questi avrebbe generato la coppia di Unkulunkulu, vediamo come Callaway arriva a ciò.

Scrive a completamento della citata nota 82: "E' detto che Umveliqangi fece la canna, e che la canna ha dato origine a Unkulunkulu e a sua moglie. E' anche detto che Umveliqangi li originò *con* una canna (*nohlanga*); e *da* una canna (*eluhlangeni*). Entrambe queste forme sono usate per la generazione da parte di una donna. Un bambino è originato *da* una donna o *con* una donna". Dove vuol parare? Appunto a dar moglie anche a Umveliqangi che avrebbe trattato la "canna" come si tratta una donna; non basta che Unkulunkulu, cui finalmente è stata attribuita una moglie, abbia così potuto generare l'umanità al modo di Adamo; adesso si vorrebbe che anche Unkulunkulu e sua mo-

glie siano nati per accoppiamento. Dunque anche Umveliqangi deve avere una moglie. Questa moglie Callaway la intravede nella canna *da* cui o *con* cui si generano figli così come nel linguaggio corrente zulu si nasce *da* o *con* una donna. L'indigeno che avrebbe ripetuto una tradizione senza capirla e credendo di parlare di una vera e propria canna, e non di una donna, avrebbe tuttavia prodotto una testimonianza della vera tradizione esprimendosi a proposito di una canna così come ci si esprime a proposito di una donna.

A confortare Callaway in quest'opinione interviene un maestro indigeno secondo la cui opinione "il reale significato di questa tradizione è che Umveliqangi fece Uthlanga, una femmina, e con essa divenne il progenitore del genere umano" (segue la citata nota 82). Ecco dunque che anche Umveliqangi è diventato una specie di Adamo; da esso differisce soltanto per essersi fatto da solo la propria Eva, qui Uthlanga. Il tutto va molto bene a Callaway, il quale, e del resto giustamente, trova artificiosa la distinzione tra Umveliqangi e Unkulunkulu, e inoltre, ma questa volta arbitrariamente, vorrebbe stabilire che Unkulunkulu-Umveliqangi ha dato origine all'umanità mediante generazione.

Naturalmente gli si potrebbe far osservare, e lui stesso osserva, che nella versione mitica da cui ha tratto tanti significati resta insoluto il problema di Umveliqangi: come è venuto in essere? è stato anch'egli generato? e da chi? In altri termini la questione che nella duplicazione del progenitore mitico in Umveliqangi e Unkulunkulu, viene risolta facendo di essi il generatore e il generato, si sposta automaticamente sul progenitore unico, sia esso Umveliqangi o sia Unkulunkulu. Callaway interroga lo stesso indigeno che gli ha fornito la versione e quello gli risponde tranquillamente che Umveliqangi è scaturito da Uthlanga. Tutto il resto della nota 82 è dedicato alla contraddizione che non poteva mancare: Umveliqangi nasce da Uthlanga e crea Uthlanga; si è tanto faticato per dare a Unkulunkulu prima e a Umveliqangi poi una moglie, e adesso o dobbiamo ammettere che Uthlanga non è una donna ma è una canna (e allora togliamo la moglie a Umveliqangi) o dobbiamo dare a Uthlanga un marito diverso da Umveliqangi, dall'accoppiamento dei quali sarebbe nato lo

stesso Umveliqangi (ma allora si invalida la versione per cui è Umveliqangi a fare Uthlanga). Callaway risolve la questione affermando che non c'è reale contraddizione "perché il termine Uthlanga viene applicato non soltanto alla Fonte primaria dell' Essere (*Primar Source of Being*), ma ad ogni altra fonte di esistenza, come un padre, o una madre, nelle seguenti frasi che egli fornisce in lingua zulu con traduzione a fronte:

"Chi è l'Uthlanga di tale famiglia? Essi rispondono dando il nome dell'uomo che è il capo di quella casa. Ma egli non è l'Uthlanga di per sé; è l'Uthlanga in congiunzione con una femmina; infatti non c'è nessun uomo che sia un Uthlanga da solo, senza che vi sia nessuna femmina".

La soluzione di Callaway è tutt'altro che convincente per chi si attenesse alle informazioni che lui è riuscito ad estorcere a Memela. Diventa convincente, invece, se vuol significare un recupero della sistematica indigena approntata per rispondere alle domande dell'europeo. Le domande dell'europeo sono chiaramente tendenziose: mirano ad una comparazione tra il Dio cristiano che è per definizione il Creatore increato e Unkulunkulu/Umveliqangi; su questa strada si arriva al massimo a fare anche di Unkulunkulu/Umveliqangi un creatore, ma poi, quanto a definirlo "increato", sorgono enormi difficoltà, e con le difficoltà gli equivoci. Di fatto Unkulunkulu/Umveliqangi è anch'esso "increato", ma non lo è per definizione; lo è semmai *per mancanza di una definizione* teologica zulu; il che può bastare ad un Colenso che vuole identificare Unkulunkulu/Umveliqangi con Dio e dunque ha la possibilità di colmare la carenza teologica indigena con la teologia europea senza che esista l'ostacolo di una eventuale definizione divergente (o troppo divergente). Invece non basta ad un Callaway il quale non ritiene possibile l'identificazione perché ha creduto appunto di dover cercare una definizione indigena, e, per averla cercata ad ogni costo, l'ha trovata, e l'ha trovata, come era da aspettarselo, troppo divergente: Unkulunkulu/Umveliqangi non è un "dio" (increato), ma è un "antenato", un "protoavo". Per arrivare a questa definizione ha costretto gli indigeni ad approntare un sistema nel

quale fosse loro possibile organizzare le proprie nozioni ad un livello accessibile *persino* al missionario europeo. Si tratta appunto del livello in cui la creazione è identificata con la generazione, ed ogni relazione di causa ed effetto, nella venuta all'esistenza, è ridotta alla elementare relazione tra genitori e figli.

Presso a poco le cose tra Callaway e i suoi informatori sono andate così: Callaway vuol sapere chi è il "primo essere" e nessuno ha difficoltà a confermargli che sia Unkulunkulu, in quanto è il "vecchissimo", ossia il più vecchio di tutti e dunque il primo; allora l'europeo, per essere sicuro che si tratti proprio del "primo essere", chiede chi lo abbia generato/creato (così da vedere se Unkulunkulu sia comparabile o meno con il nostro creatore increato), ma l'indigeno risponde che lo ha generato chi c'era prima di lui, e cioè Umveliqangi, dato che questa parola significa "pre-esistente"; ora, visto che più in là del "pre-esistente" non si può andare, l'europeo chiede in che modo Umveliqangi abbia generato/creato Unkulunkulu, e l'indigeno risponde che lo ha fatto mediante "uthlanga" e finalmente, per farsi capire meglio, dice che lo ha fatto come fanno un uomo e una donna a fare i figli. Arriva a questo perché quando parla di "uthlanga" il missionario non capisce e chiede spiegazioni ulteriori: una canna? un letto di canne? l'origine? la fonte dell'essere? Per semplificare, basta personificare "uthlanga" e farne una femmina: così anche un europeo capirà che cosa è "uthlanga".

Se le cose sono andate così, o comunque certamente in un modo assai simile come risulta dalle occasionali risposte zulu arbitrariamente raccolte e interpretate come un sistema, dovremmo concludere che la documentazione fornita da Callaway sia completamente inutilizzabile? Non diremmo. O più precisamente diremmo che non ha alcun valore ai fini di un qualsiasi costrutto fenomenologico inteso a definire "esseri" o 'figure" mitiche. Dai testi si vede chiaramente che la "personificazione" (o antropomorfizzazione) dipende molto più dalla mentalità europea che non dalla mentalità zulu; o, diremmo forse con maggior precisione, il solo piano in cui sembra poter avvenire la comunicazione tra lo zulu e l'europeo è quello della configurazione di "personaggi" identificati mediante i termini della generazione

che identificano gli esseri umani tanto nella cultura europea quanto nella cultura zulu: uomo/donna, marito/moglie, padre/madre, genitori/figli. A questo livello, se necessario, Unkulunkulu può anche diventare donna, sposa di un Unkulunkulu maschio, e madre del genere umano; o può diventare figlio di Umveliqangi, e allora persino *uthlanga*, che in altri contesti è propriamente "canna" e metaforicamente "origine", viene personificato e diventa una donna a cui si accoppia Umveliqangi per generare Unkulunkulu. Ora, simili "personaggi", la cui realtà non va oltre la occasione in cui uno zulu voleva comunicare qualcosa all'europeo, e che dunque non sono altro che espedienti intesi a risolvere una crisi contingente della comunicazione, come possono essere consegnati alla comparazione perché se ne serva per i suoi costrutti tipologici o archetipali?

Eppure è accaduto che il "personaggio" Unkulunkulu sia stato sottratto alla contingenza e acquistato alla necessità mediante una serie di operazioni effettuate dalla fenomenologia religiosa: è diventato di volta in volta una testimonianza del "monoteismo primordiale", o un "essere supremo" decaduto a livello di "proto-avo", o, viceversa, un "proto-avo" che ha acquistato le caratteristiche del "creatore", o il caso esemplare di "un tipo di essere" (il primo uomo) "che può confluire con quello del creatore quando appare solo sulla scena". Forse è solo per caso che anche *uthlanga* non abbia subito una sorte simile. I presupposti c'erano: personificata come donna e madre, persino di Umveliqangi e cioè dell'"essere primordiale", poteva benissimo diventare una Grande Madre, una Madre Terra. E allora sarebbe stato imbarazzante rinvenire tra le testimonianze raccolte da Callaway una sua personificazione del tutto diversa, come succede a pag. 38 dove un indigeno descrive Uthlanga sotto la specie di un mostro di sesso maschile. Ma, come si sa, l'imbarazzo del comparativista è di breve durata; c'è sempre una soluzione: per es. si sarebbe potuto comparare Uthlanga come Terra e come maschio al dio-terra egiziano Geb, salvo a congetturare una sua possibile trasformazione in essere femminile che avrebbe fatto il paio con la trasformazione di Unkulunkulu da creatore in antenato (o viceversa). Oppure: come si è visto, Uthlanga può essere

anche l'altro nome di Unkulunkulu, e allora ogni problema torna a convergere su quest'ultimo. Con tale convergenza si spiegherebbero anche altre testimonianze circa la "personalità" di Uthlanga; per es. quella a pag. 98:

> "Io chiesi che cosa intendessero per Uthlanga. Essi risposero: Uthlanga è un vecchio che fece tutte le cose, sia il bestiame che le cose, e ogni genere di proprietà".

E si spiegherebbe la sua bisessualità (è Madre primordiale ma è anche Padre primordiale) con la bisessualità di Unkulunkulu, il cui nome viene dato tanto ad un essere maschile quanto ad un essere femminile. La bisessualità, poi, porterebbe assai lontano il discorso del fenomenologo, sempre pronto a sfuggire per la tangente quando si tratta di considerare il valore documentario delle relazioni etnologiche ai fini di un reale guadagno storico.

Così accade che si attribuisca agli zulu, e agli altri "primitivi", una incapacità di esprimersi a livelli meno rozzi ed elementari, senza accorgersi che a tali forme elementari d'espressione lo zulu è costretto, anche inventando di sana pianta le risposte, proprio dall'incapacità dell'europeo di intendere ogni altro tipo di comunicazione. Nel nostro caso, se lasciamo da parte l'identificazione personale di Unkulunkulu e Umveliqangi, se rinunciamo, cioè, a farne altrettanti "esseri" sovrumani nel senso religioso europeo, troviamo almeno in una delle testimonianze addotte in questo capitolo certe asserzioni che hanno un reale valore documentario ai fini di una storia culturale zulu. Mi riferisco alla versione "sistematica" del mito di Unkulunkulu fornita da Unsuzukonze Memela. Costui per accontentare Callaway nella identificazione personale di Unkulunkulu che dovrebbe farne una specie di Adamo, non esita a stabilire tra Umveliqangi e Unkulunkulu un rapporto simile a quello tra il dio biblico e Adamo. Mente? Nossignore: in un certo senso è autorizzato dalla tradizione per cui Unkulunkulu e Umveliqangi sono la stessa cosa; ora vuole soltanto rendere comprensibile tale tradizione a Callaway e lo fa senza violare la tradizione anche se distingue Umveliqangi da Unkulunkulu; infatti una volta operata la distinzione

sa che tutto quel che verrà attribuito all'uno è fondamentalmente "vero", come fondamentalmente "vero" è quanto verrà attribuito all'altro; e che importa se il "fondamentalmente vero" viene attribuito all'uno o all'altro, dato che la tradizione non distingue tra i due?

Non solo Memela non mente, ma approfitta della distinzione tra Umveliqangi e Unkulunkulu che Callaway in un certo senso l'ha costretto a fare, per comunicare all'europeo una concezione del mondo *veramente* zulu. Unkulunkulu nelle spoglie di un Adamo ha perso la sua qualità di "creatore" e si avvicina a possedere le qualità di un "capo-anziano" della "famiglia" umana, un grande capo, un grande re, tanto grande quanto grande è la famiglia umana; donde viene pacificamente attribuita a lui l'etica fondamentale della vita zulu: combattere l'un con l'altro, fare del vincitore un re, e prestargli ubbidienza; così sorgerà un regno zulu, grazie alle direttive di Unkulunkulu-Adamo, lui stesso padre e primo re del genere umano. La realtà naturale in cui si formerà, distinguendosi dal resto, la realtà culturale zulu (storicamente il regno zulu) viene attribuita da Memela all'"altro" Unkulunkulu, quello che per l'occasione viene chiamato Umveliqangi. Probabilmente quando il soggetto mitico era chiamato Umveliqangi, invece di Unkulunkulu, la tradizione zulu intendeva porre come oggetto della sua azione ciò che noi diremmo "natura", in contrapposizione a "cultura", o comunque qualcosa di più distante dalla realtà storica zulu, o, meglio, qualcosa entro la quale, ma differenziandosene, si esplicava la realtà storica zulu. E' difficile dirlo senza servirsi di formule vaghe di questo tipo; ma non è necessario dirlo. E' invece necessario rilevare che Memela, un indigeno zulu, ha detto con la massima precisione ciò che noi cerchiamo di dire restando nel vago. Memela ha detto: "Umveliqangi fece crescere l'erba e le piante; creò tutti gli animali selvaggi, e il bestiame domestico, e la selvaggina, e i serpenti e gli uccelli, e l'acqua e le montagne".

Solo l'osservatore superficiale, o colui che inseguendo gli "esseri" protagonisti di miti trascura le loro azioni mitiche (quasi che queste servissero soltanto alla caratterizzazione degli "esseri") potrebbe considerare insignificante la formula adottata da

Memela per descrivere ciò che noi chiamiamo "natura". Memela, anche se ha inventato il rapporto tra Umveliqangi e Unkulunkulu, anche se sulla base di questa invenzione ha attribuito a Umveliqangi la creazione delle cose che lui ha elencato, ha in realtà prodotto un mito autentico. Un mito che è autentico non perché non sia stato "inventato" da Memela – la cosa sarebbe del tutto irrilevante – ma perché *fonda* la realtà attuale sotto forma di una "natura" secondo la concezione (autentica) zulu.

Si tratta di una "natura" che differisce dalla nostra per una singolare tassonomia del regno animale. La descrizione sommaria del regno vegetale ("l'erba e le piante") può essere tranquillamente accettata anche da noi. Possiamo anche comprendere e giustificare, senza accettarla, la convenzionalità di una riduzione del regno minerale all'"acqua e le montagne", come ai due termini più rappresentativi dello stato liquido e solido. Ma quel che, dal nostro punto di vista, non accettiamo né giustifichiamo è la classificazione degli animali: è troppo puntuale per poterla attribuire alla "primitività" degli Zulu, come alla "primitività" degli Zulu attribuiamo la sommarietà della descrizione del regno vegetale e la convenzionalità di quella del regno minerale; è troppo "infondata" (almeno secondo i criteri che noi riteniamo oggettivi) per poter attestare un reale sforzo analitico che gli Zulu avrebbero riservato al regno animale, trascurando gli altri due regni. Bene, intanto guadagnamo alla storia il fatto che gli Zulu abbiano posto maggiore attenzione al regno animale che non al regno vegetale o al minerale. Poi, prima di giudicare i risultati di questa attenzione, prima di dire che sono "infondati" e magari che vanno attribuiti alla retorica dell'informatore, cerchiamo di vedere se abbiano un "fondamento" zulu che non deve essere necessariamente anche nostro, un "fondamento" che trascenda l'occasionalità dell'informazione e che conduca ad un individuabile sistema cosmicizzante.

Innanzi tutto si delineano tre zone cosmiche: la superficie della terra dove vive l'uomo e le due zone che rappresentano la alterità rispetto alla terra: il sopra e il sotto, rispettivamente abitati dagli uccelli e dai serpenti. In tale sistema le ripartizioni cosmiche sono date dagli esseri che vi vivono: sono le loro qualità

a "cosmicizzarle", e dunque gli uccelli cosmicizzano l'alterità aerea così come i serpenti cosmicizzano l'alterità sotterranea. Cosmicizzare vuol dire fare oggetto della cultura umana; stabilire un rapporto "umano"; donde anche l'alterità è in qualche modo correlata all'uomo. L'alterità aerea viene considerata dagli Zulu per le sue manifestazioni meteoriche, e certi uccelli, come vedremo meglio in seguito, servono da mediatori per il controllo di queste manifestazioni che è demandato ad una classe speciale di stregoni-indovini detti "pastori del cielo" (*abalusi bezulu*). L'alterità sotterranea viene considerata come il mondo dei morti, e la mediazione, in questo caso, è data da certi serpenti che vengono a visitare il villaggio e nei quali si riconoscono, mediante l'identificazione fatta dall'apposito stregone-indovino, le incarnazioni di particolari trapassati, i cosiddetti *amatongo*; di questi *amatongo* parleremo ancora, data la loro importanza nella cultura zulu. Dunque: è più che logico (per la logica zulu) distinguere gli uccelli e i serpenti dagli altri animali.

Quanto agli altri animali essi son distinti in selvaggi, domestici e selvaggina. Quali sono le basi di tale distinzione che, ad una comprensibile tipologia ridotta alla contrapposizione selvatico/domestico, aggiunge la categoria della selvaggina? In questo caso la cosmicizzazione per mezzo degli animali distingue due zone cosmiche: il villaggio e il mondo esterno; nel villaggio vivono gli animali domestici, fuori vivono gli animali selvatici. La selvaggina costituisce il termine medio, e, ancora una volta, il rapporto tra l'uomo e l'alterità, qui il mondo esterno al villaggio. Il rapporto tra villaggio e mondo esterno rispetto all'uomo è quello che corre tra il luogo in cui si vive e il luogo da cui si procura il cibo che fa vivere. Nella forma più elementare, quella delle economie fondate sulla caccia, gli animali commestibili (la selvaggina) costituiscono l'unica relazione che l'"umano" ha con il "selvaggio". Questa forma resta valida per gli Zulu, che pure dispongono di un diverso fondamento economico in quanto allevatori e coltivatori, perché ritenuta evidentemente la più adatta al loro sistema di cosmicizzazione fondato sulla tassonomia del mondo animale.

Ecco dunque come in un documento "inautentico", se da

esso si vuole ricavare l'"autentica" personalità di Unkulunkulu/ Umveliqangi, sia possibile rinvenire e guadagnare alla storia un importante aspetto della cultura zulu. E' un guadagno oggettivo che va ben oltre la "soggettiva" versione mitica di Memela sollecitata dalle "soggettive" domande di Callaway. Nè il valore documentario di tale versione finisce qui, ma si dovrebbe prendere in considerazione anche la sua capacità di *fondare* un tipo di comunicazione tra lo zulu e l'europeo, mediante la quale lo zulu si adatta a dare una configurazione personalizzante (richiesta dall'europeo) ai protagonisti dei suoi miti tradizionali. Donde la cultura zulu produce nuovi miti in cui Unkulunkulu o Umveliqangi o chicchessia diventano "esseri" in senso europeo. E sono miti autentici anche se nuovi, sono altrettanto autentici di quelli che si narravano prima dell'avvento europeo; se ne differenziano soltanto perché *fondano* alla maniera zulu una nuova realtà: quella scaturita dall'impatto con la cultura europea. Da questo punto di vista, la trasformazione dei "protagonisti" mitici in "esseri" fa il paio, come innovazione, con la rielaborazione dei miti tradizionali mediante la quale viene introdotta una umanità bianca accanto all'umanità nera. Valga da esempio il mito che Callaway riferisce a pag. 35:

"In origine (*ekukqaleni*) c'erano due donne in un letto di canne; una diede la nascita ad un bianco e l'altra ad un negro. Si dice che queste due donne fossero gli Unkulunkulu degli uomini primitivi.....".

Capitolo V

Possiamo dire che la nostra azione intesa ad eliminare Unkulunkulu come "essere" si muova in parallelo a quella con cui effettivamente lo ha eliminato Callaway a conclusione della sua ricerca. Il parallelismo sta ad indicare una validità documentaria, circa la cultura zulu, che il libro di Callaway presenta quali che siano gli orientamenti scientifici e ideologici dell'autore. D'altro canto si tratta di parallelismo per l'aspetto negativo della cosa (negazione di Unkulunkulu come "essere") e non di una positiva concordanza a livello di conclusioni; è dunque un parallelismo che significa anche la differenza di problematica e metodologia tra noi e Callaway. In sostanza l'eliminazione del "personaggio" Unkulunkulu viene compiuta da Callaway a partire dalla possibilità documentata di usare il suo nome come nome comune di persona e non, o non soltanto, come nome proprio. Come nome comune di persona *unkulunkulu* in effetti viene usato per indicare un determinato grado di ascendenza: il terzo, o il quarto, o il quinto, o semplicemente l'ultimo, a seconda delle circostanze e degli informatori.

Assodiamo prima di tutto che se questa funzione del termine *unkulunkulu* diventa estremamente orientativa per Callaway, non dipende dalla sua posizione polemica contro il vescovo Colenso (come Wanger vorrebbe: cfr. sopra), ma dipende da certa realtà culturale zulu che, sommariamente, diremmo orientata dalla nozione e dal culto degli *amatongo*, gli "antenati" che tornano incarnatisi in un serpente. Ora cerchiamo di vedere, dal resoconto di Callaway quali siano i limiti di questa realtà, senza dimenticare che, se neppure noi crediamo nel "personaggio" Unkulunkulu, tuttavia riteniamo che per esso si approdi ad una se-

rie di azioni mitiche fondamentali per la cultura zulu, e che, comunque, non possono essere attribuite ad un "ascendente", per remoto che sia il grado di ascendenza, perché, per ciò stesso, cesserebbero di essere funzionalmente mitiche, ossia sottratte alle capacità operative di un soggetto umano.

Una volta assunta la linea esegetica che fa di Unkulunkulu il proto-avo, da cui tutti gli uomini discendono "per generazione", Callaway riesce facilmente ad ottenere testimonianze esplicite sul fatto che, in definitiva, ogni casato (dice *house*) zulu ha il proprio *unkulunkulu*. E questo diventa il punto di partenza per Callaway, donde risalire, di astrazione in astrazione, dall'*unkulunkulu* domestico all'Unkulunkulu universale. Ma vediamo nel dettaglio alcuni dei modi d'indagine grazie ai quali si arriva alla nozione: ogni casato zulu ha il proprio *unkulunkulu*. Particolarmente interessante al riguardo è la relazione dell'indigeno Ungqeto Warwatshange (Callaway, pag. 31 sgg.) che comincia così:

> I vecchi dicono: "Venne Unkulunkulu e fece gli uomini. Egli venne fuori da un letto di canne". Noi bambini chiediamo: "Dov'è il letto di canne da cui è venuto fuori Unkulunkulu? Giacché voi dite che c'è un letto di canne, in che paese sta? Infatti adesso gli uomini sono andati in tutti i posti. In quale di questi posti sta il letto di canne da cui ha avuto origine Unkulunkulu?".

L'indigeno, per affrontare la questione, immagina un dialogo tra bambini zulu e i loro vecchi depositari della tradizione. E mette in bocca ai bambini le domande tipiche del missionario europeo che vuol convincere gli indigeni della falsità delle loro credenze. Qui dunque l'informatore anticipa le obiezioni del ricercatore, facendole diventare proprie di quegli zulu (i bambini) che non hanno ancora raggiunto la sapienza-conoscenza degli adulti. E inoltre ottiene che lui stesso, l'informatore, sia l'"adulto" della situazione, mentre il rev. Callaway diventa il "bambino" che fa domande "stupide". Ora vediamo come gli anziani reagiscono alle domande "stupide" o "bambinesche":

Essi dicono per tutta risposta: "Neppure noi lo sappiamo, e c'erano altri vecchi prima di noi che neppure loro conoscevano il letto di canne da cui ha avuto origine Unkulunkulu". Essi dicono di dire il vero quando dicono che il letto di canne c'è; ma noi diciamo che non c'è, perché non conosciamo la terra in cui sta, e di cui essi possano dire è in un tale e tale paese. Si dice che Unkulunkulu è venuto all'esistenza e ha originato gli uomini; ha dato loro l'esistenza; li ha originati.

L'informatore sembra dire: va bene, lasciamo perdere il letto di canne, ma resta il fatto che Unkulunkulu abbia dato origine agli uomini. E tuttavia come riuscirà e convincere Callaway della verità di questo fatto? L'indigeno non esita un istante: in fondo anche i bianchi dicono che il loro Dio ha dato origine alla umanità, senza poter provare la verità della cosa; e quando i bianchi mostrano di non accettare Unkulunkulu in funzione di creatore lo fanno rilevando che gli indigeni non prestano alcun culto ad Unkulunkulu, mentre i bianchi venerano il loro Creatore; dunque per essere creduti dai bianchi basta dire che anche Unkulunkulu ha un culto. E dice: "Noi preghiamo Unkulunkulu".

Se il discorso dell'informatore finisse lì, o se Callaway lo avesse fatto finire lì, oggi possederemmo la nozione: Unkulunkulu degli Zulu ha *talvolta* una forma di culto. Ma il discorso non è finito lì, grazie all'onestà del rev. Callaway (che comunque utilizza pro domo il seguito delle informazioni), e soprattutto di Ungqeto Warwatshange che cerca in tutti i modi di far fronte alla richiesta europea senza però snaturare troppo la tradizione del suo popolo. Egli dice:

Noi preghiamo Unkulunkulu dicendo: "Possa il *nostro* Unkulunkulu guardare sempre a noi". Lui che ha dato origine ai *nostri* nonni. Perché colui che ha dato origine al mio nonno è il mio bisnonno, e colui che ha dato origine al nonno di mio padre è Unkulunkulu, il primo della nostra famiglia.

In altri termini: l'Unkulunkulu a cui rivolgiamo le nostre preghiere non è proprio l'Unkulunkulu universale, ma è l'Unkulunkulu della *nostra* famiglia, e cioè il padre del nonno di mio

padre. In sostanza è un *itongo*, un morto di famiglia che trasformatosi in serpente continua ad avere rapporti con i suoi; ora, un determinato *itongo* (determinato dal grado di ascendenza) può anche essere detto *unkulunkulu* (= vecchissimo), e, se fa piacere al rev. Callaway, Unkulunkulu lo si può considerare sotto la specie di un *itongo*, magari l'*itongo* universale degli Zulu. E tuttavia l'informatore indigeno ci tiene a precisare:

> Ma qui non sto più parlando di quell'Unkulunkulu che venne fuori da un letto di canne; sto parlando dell'Unkulunkulu che apparteneva alla generazione precedente a quella del mio bisnonno. Infatti tutte le famiglie hanno i loro bisnonni a seconda dei loro ordini di successione, e tutte hanno i loro *onkulunkulu* (plur. di *unkulunkulu*). I vecchi dicono: "Il letto di canne esiste ancora". Ma dov'è il letto di canne? Essi non dicono che Unkulunkulu, il quale venne fuori da un letto di canne, esiste ancora. Dicono che Unkulunkulu, quello che venne fuori dal letto di canne, è morto.

Tolto di mezzo il letto di canne e l'Unkulunkulu mitico, ecco finalmente un Unkulunkulu che può essere capito *anche* da un europeo: si tratta dell'*unkulunkulu* inteso non più come nome proprio, ma come grado di ascendenza. Trovata finalmente la possibilità di una comunicazione, l'informatore erudisce Callaway:

> Utshange è il "nome laudativo" (l'*isibongo*, il nome-attributo con cui si prega un proprio *itongo*) della nostra casa; egli fu il primo uomo della nostra famiglia, il nostro Unkulunkulu che fondò la nostra casa. Noi lo preghiamo dicendo: "Matshange (plur. di Utshange, significando così, secondo Callaway, tutta la sua gente). Voi gente della casa di Utshange!". Noi lo preghiamo per ogni cosa che vogliamo ottenere; noi e tutta la famiglia di Utshange lo preghiamo. Se vogliamo ottenere bestiame, diciamo così: "Voi, ger 'e della nostra casa". E avrai bestiame pregando così. Noi diciamo: "Voi, gente della nostra casa, gente della casa di Utshange, gente della casa di Udumakade!".

Collegando occasionalmente le nozioni più diverse l'informatore indigeno in pratica aveva voluto dire: Unkulunkulu è come un *itongo*, o mettiamo che sia così; comunque è un *itongo* a cui non si rivolgono più preghiere come non si prega più un

itongo lontanissimo di cui sia stato dimenticato persino il "nome laudativo"; e senza *isibongo*, senza nome laudativo, come si fa a pregare chicchessia? E' un modo rozzo di spiegare come mai Unkulunkulu, pur essendo il Creatore, non abbia un culto come il Dio dei bianchi. Ma la rozzezza non è propriamente zulu. Si ripete in questa occasione quel che è accaduto quando si trattava di stabilire in che modo Unkulunkulu ha dato origine all'umanità. Per istituire una comunicazione con l'etnologo, il quale non rinunciava alla propria cultura, l'indigeno ha dovuto rinunciare in quel caso alla cultura zulu, e scendere ad un livello così elementare che chiunque, e *persino* un europeo l'avrebbe capito: Unkulunkulu o Umveliqangi che sia, si è accoppiato con una donna e ha dato origine agli uomini, allo stesso modo con cui si fanno i figli sia tra gli uomini che tra gli animali. Adesso, per attribuire un culto a Unkulunkulu e renderlo così simile al Dio cristiano, l'informatore di turno rinuncia alla realtà culturale zulu per la quale non c'è alcun rapporto tra Unkulunkulu protagonista mitico e l'odierna umanità, e cerca di farsi capire scendendo ad un elementare livello di comunicazione: fai conto che Unkulunkulu sia un morto, ma morto da tanto tempo che non se ne conoscono più le caratteristiche e che per questo non viene venerato come gli *amatongo*; diciamo pure: un morto dimenticato.

Né è detto che il livello di comunicazione così ottenuto tra l'europeo e l'indigeno abbia una qualsiasi validità oggettiva; le asserzioni ottenute a questo livello, infatti, sono puramente accidentali e del tutto inutilizzabili ai fini di una comunicazione sistematica, ripetibile, instaurabile in qualsiasi momento e con qualsiasi persona. Callaway utilizzerà senza dubbio queste asserzioni come se fossero sistematiche, e di fatto le organizzerà nel suo proprio sistema esegetico inducendo, quando gli riuscirà, gli indigeni a formularne altre simili o assimilabili. Ma non gli riuscirà sempre. Non tutti gli indigeni si rendono conto di dove voglia andare a parare quando pone le sue domande, e non tutti *divagano* alla stessa maniera di Ungqeto Warwatshange, il quale, per farsi capire, ha spostato l'attenzione da Unkulunkulu agli *amatongo*. Indicativo, al riguardo, è il caso di Umfezi il quale non aveva con Callaway la stessa familiarità di Warwatshange, e che

comunque, di fronte all'ostacolo di far capire a Callaway che Unkulunkulu è colui che venne fuori da un letto di canne, si lascia andare a *divagazioni* improvvisate nella speranza che almeno una di queste trovi interesse e attendibilità presso il suo interlocutore, e metta fine alla sue "stupide" (o "bambinesche") domande.

Umfezi non abita presso la missione; sta nelle vicinanze e un giorno manda a chiamare Callaway. Scrive Callaway (p. 33): "Non avevo ancora mai trattato con lui l'argomento Unkulunkulu; approfittai dell'occasione per farlo". Umfezi vorrebbe aprire e chiudere l'argomento con la sola cosa valida ai fini della cultura zulu, e dice: "Unkulunkulu venne fuori da un letto di canne". A questo punto evidentemente Callaway avrà cominciato a porre i quesiti "bambineschi" sul letto di canne: come era fatto? dove stava?, ecc., ecc.; lo si desume dall'annotazione dello stesso Callaway: "Ma non sapeva dove fosse il letto di canne, tranne che fosse presso il mare". La localizzazione del letto di canne in una sede costiera è stata chiaramente approntata da Umfezi per concludere in qualche modo la cosa. Ma conclusa la questione del letto di canne, restava la questione del rapporto tra Unkulunkulu e gli uomini. A tale riguardo Umfezi dice: "Gli uomini ebbero origine, essendo stati originati da Unkulunkulu". Dopo di che di fronte alla richiesta di precisazioni impossibili, anche Umfezi *divaga* a suo modo, e cioè come gli viene in mente al momento; e dice: "Alcuni uomini dicono che essi sono stati emessi da una vacca. Altri dicono che son venuti fuori da una pietra che si spaccò in due ed essi vennero fuori. Unkulunkulu li fece scoppiar fuori da una pietra". Quando poi si tratta del rapporto che gli uomini hanno con Unkulunkulu, Umfezi afferma decisamente: "Non c'è nessuno che prega Unkulunkulu".

Seguiamo le divagazioni di Umfezi. Non si tratta di invenzioni, ma appunto di divagazioni, e cioè di tentativi di spostare l'attenzione dalla realtà Unkulunkulu, apparentemente ostica al missionario, su altre realtà della cultura zulu, quale l'idea che si possa essere originati da una vacca o da una pietra. Evidentemente tali idee, espresse in forma proverbiale o in forma mitica o in qualsiasi altra forma, Umfezi l'ha trovate nel proprio patrimonio

culturale. Per quanto concerne la vacca, ciò è specificato dallo stesso Calaway che in nota 65 spiega: l'emersione dalla vacca non è un mito (lui dice: "una tradizione"), ma è una espressione proverbiale elogiativa di bellezza, nel senso che di una persona molto bella si dice: "Non è uno nato (da donna); è stato emesso da una vacca". Per quanto concerne la pietra, Callaway non ci dà alcuna spiegazione, ma è Umfezi che forse fornisce una versione mitica dell'azione creativa di Unkulunkulu, per la quale il creatore dà origine all'umanità facendola emergere da una roccia; o forse, accorgendosi di aver divagato troppo, Umfezi tenta di ricongiungere in qualche modo ad Unkulunkulu l'idea della nascita da pietre, altrimenti funzionale nella sua propria cultura, nel linguaggio zulu.

Messi di fronte a questo tipo di testimonianze, nell'ordine di un accertamento circa il valore documentario dell'etnologia religiosa, il nostro problema diventa: da quale realtà culturale zulu (oggettiva, superante l'occasionalità dell'informazione) Callaway ha potuto trarre i fondamenti della sua interpretazione di Unkulunkulu (soggettiva, anche se organizzata a sistema)?

Il sistema di Callaway è di fatto una illazione piuttosto elementare o banale, ottenuta con poche astrazioni logiche alla portata di tutti: se ogni famiglia ha il proprio *unkulunkulu*, basta considerare la nazione zulu una grande famiglia per attribuire ad essa un *unkulunkulu* comune, e su questa stessa strada si arriva facilmente anche all'Unkulunkulu di tutta l'umanità, e cioè della "famiglia umana". Ora, però, constatando ciò non vorremmo metterci alla pari di un Wanger e liquidare ogni cosa dicendo: il sistema di Callaway è campato in aria, le relative informazioni sono state estorte agli indigeni o ottenute per la loro eccessiva compiacenza. In effetti ritengo che la tesi soggettiva di Callaway abbia trovato almeno un parziale riscontro ad un livello di concezione del mondo oggettivamente zulu; si tratta di una concezione restrittiva, e tuttavia non meno valida e operante nella cultura zulu: il mondo comincia con la storia del regno zulu e con essa si identifica. A questo livello valutativo, che in definitiva pospone l'interesse vagamente cosmologico all'interesse concretamente etnico, Callaway ha potuto raccogliere le notizie

su un Unkulunkulu del regno zulu, certamente assai più simile ad un *itongo* che non ad un mitico Creatore dell'universo. Vedremo gradatamente come si arriva a ciò.

Prima cosa va ricordato che ogni fatto mitico o ogni mito di fondazione viene solitamente introdotto dall'espressione *ekukqaleni*, "in principio". Questo "principio" lo si può intendere come "principio del mondo", e in tal senso lo intende Pettazzoni, come si è detto sopra, nella sua raccolta di testimonianze speciosamente intitolata *Le origini*. Senonché abbiamo anche detto che Callaway (pag. 4, nota 2) invita ad intendere *ekukqaleni* "al principio del presente ordine delle cose". E fa certamente ciò a ragion veduta; infatti egli trova e riporta l'espressione anche quando si tratta di racconti posteriori all'origine del mondo e degli uomini. Ora, restando all'indicazione di Callaway, notiamo che il presente ordine delle cose per quanto concerne la realtà zulu comincia con il distacco del clan zulu dalla tribù Mtetwa: è il distacco che dà origine al regno zulu (al "mondo" propriamente zulu) e che per la coscienza culturale zulu è altrettanto valido, se non più, di una cosmogonia.

Seconda cosa: a questo punto si rende necessaria qualche notizia sulla storia del regno (o "mondo") zulu dalle sue origini al momento in cui Callaway svolge la propria azione di missionario e di etnografo. Il distacco del clan zulu dalla tribù Mtetwa è avvenuto al principio del secolo scorso, ad opera di un condottiero, Chaka (Utshaka). Costui militarizzò la sua gente (introdusse anche le donne nell'organizzazione militare) e fattone un esercito se ne servì per conquistare un regno comprendente gran parte dell'odierno Sud-africa. Nel 1828 il fratello Dingane (Udingane) lo uccise e divenne re al suo posto. Dingane fu a sua volta ucciso dagli Inglesi, che riuscirono a ciò con la complicità di un suo figliastro, Mpande (Umpande). Siamo arrivati al 1846: gli Inglesi tolgono al regno zulu tutti i territori meridionali; lasciano l'indipendenza ad una parte della Cafreria alla quale pongono come re Mpande, per ricompensarlo dell'aiuto prestato loro contro Dingane; il resto della Cafreria diventerà nel 1848 la Colonia della Cafreria Inglese. Callaway scrive sotto il regno di Mpande.

Tenendo presente quanto detto sopra ci spieghiamo come Callaway abbia potuto ottenere una testimonianza su Unkulunkulu quale quella che gli viene fornita da Ukoto, un vecchissimo zulu, la cui sorella paterna era la madre di Utshaka (Chaka), il fondatore del regno zulu (pag. 47):

> Per parte mia dico che Unkulunkulu che noi conosciamo è colui che fu il padre di Utshaka. Usenzangakona fu il padre di Utshaka. Utshaka non ebbe figli. Dopo di lui divenne re Udingane. Dopo di che essi uccisero Udingane e fecero re Umpande fino ad oggi, quei due re Utshaka e Udingane non avendo figli. Ujama fu il padre di Usenzangakona. il padre di Utshaka; è lui che un Unkulunkulu. Vi sono Omveliqangi ("nati prima", plur. di Umveliqangi). Siamo soliti sentir parlare di Undaba, figlio di Ukubayeni. Essi erano gli antenati di Ujama.

Non si può dire che il vecchio Ukoto si sia risparmiato nel far nomi in risposta alla domanda "chi è Unkulunkulu", dato che questa domanda significa per uno zulu "come si chiama Unkulunkulu?", secondo quanto avvertito dallo stesso Callaway (cfr. sopra, pag. 27). E sulla via di una "denominazione" di Unkulunkulu, Callaway, che non sembra più prestare attenzione ai suoi stessi avvertimenti circa la formulazione di una domanda sulla essenza di Unkulunkulu, raccoglie e cita (pag. 49, nota 92) anche la testimonianza di un altro informatore, di nome Uncinjana, secondo il quale: Undaba ebbe origine da Upunga e fu il padre di Usenzangakona, padre di Utshaka; Undaba è Unkulunkulu.

Ma a questo punto è chiaro che Callaway non sta più cercando l'essenza di Unkulunkulu; ormai per lui si tratta di stabilire quale grado di ascendenza si indichi presso gli Zulu col termine *unkulunkulu*. Né si scoraggia per il fatto che anche adesso che ha abbandonato l'idea di identificare il personaggio mitico Unkulunkulu e vorrebbe soltanto precisare un grado di ascendenza, tuttavia le informazioni continuano ad essere imprecise e contraddittorie. Così ad un certo momento crede di fissare il seguente ordine di ascendenza (pag. 48, nota 90):

Ubaba, mio padre	Umame, mia madre	
Ubaba-mkulu o Ukulu	Umame-mkulu o Ukulu	(nonni)
Ukoko	Ukoko	(bisnonni)
Unkulunkulu	Unkulunkulu	(trisnonni)

Non è un guadagno che serve a gran che; né a lui né a noi. Infatti proseguendo nella sua ricerca di informazioni tanto sulla ideale tavola delle ascendenze quanto sulla ipotetica relazione tra l'Unkulunkulu mitico e gli *unkulunkulu* domestici, Callaway è costretto a modificare il guadagno stesso come se il posto di *unkulunkulu* nella graduatoria degli "antenati" fosse tutt'altro che accertato o accertabile. E proprio questa, in verità, sarebbe stata la conclusione corretta della sua ricerca: il grado (o la condizione, o la sostanza, ecc.) di un *unkulunkulu* era *volutamente* (= funzionalmente) tenuto nel vago. Mi spiego meglio con una serie di notazioni che a questo punto è possibile e necessario fare:

a) con *unkulunkulu* si indica un "vecchio", talmente "vecchio" (o "più vecchio" di qualsiasi *itongo* che sia ancora ricordato come tale e dunque venerato) da non essere più annoverato tra i morti che tornano sotto le spoglie di serpente;

b) un *unkulunkulu*, perciò, non richiede alcuna precisazione o identificazione personale, all'opposto di un *itongo* che va identificato (anche a mezzo della divinazione) e di cui vanno precisati i "nomi laudativi", e cioè gli attributi necessari per la sua evocazione e invocazione;

c) anzi il titolo di *unkulunkulu* sottintende proprio che un determinato morto ha cessato di essere *quel* morto e ha perso ogni relazione con i viventi;

d) così che la caratteristica di un *unkulunkulu* è proprio l'indeterminatezza (o la mancanza funzionale di ogni caratteristica), persino per quel che concerne la sua collocazione nella graduatoria delle ascendenze;

e) tale collocazione è perciò ogni volta arbitraria e comunque soggettiva, dipendendo soltanto, caso per caso, famiglia per famiglia, dal numero di ascendenti che vengono ancora ricordati e venerati, e il numero stesso dipendendo a sua volta dalle appa-

rizioni di *amatongo* che si sono manifestati sotto forma di serpente e che sono stati "indovinati" come tali;

f) stando così le cose Unkulunkulu può essere chiamato anche un protagonista mitico (come nelle mitologie di tanti popoli i protagonisti sono spesso indicati col termine di "vecchio" o "vecchia", senza un nome proprio) che, cioè, ha agito al tempo del mito, certamente *prima* del tempo in cui sono vissuti gli attuali *amatongo* per vecchi che siano, ed ha dunque una realtà puramente mitica senza alcun riscontro con l'attualità.

Circa il punto *f)* va ricordata come esemplare la testimonianza di Ukoto il quale ha asserito che Unkulunkulu è il padre di Chaka. Egli, restringendo l'attualità zulu (il "mondo" zulu) nei termini che vanno dal regno di Chaka all'attuale regno di Mpande, pone nella categoria di *unkulunkulu* (morti dimenticati o protagonisti mitici) chiunque sia vissuto o abbia operato prima di Chaka, e dunque anche il padre di Chaka. Né, dal suo punto di vista, si contraddice, aggiungendo subito dopo che Unkulunkulu è il nonno di Chaka. La difficoltà per l'europeo di acquisire questo punto di vista è evidentemente grande, soprattutto perché ogni relativo problema ermeneutico è stato ridotto all'aut-aut: Unkulunkulu o è un "antenato" (un grado di ascendenza) o è un essere mitico (o "divino"), ma non l'una cosa e l'altra. Callaway ha scelto l'"antenato"; altri sceglierà l'"essere mitico"; ma né la prima scelta né la seconda accosterà meglio alle realtà culturali zulu. Il problema di Callaway, dopo la sua scelta, si scinderà nel problema del rapporto tra l'*unkulunkulu* domestico e l'Unkulunkulu universale, e, subordinatamente, nel problema del grado di anteriorità da attribuire all'*unkulunkulu* nella scala delle ascendenze. Due falsi-problemi che, per essere tali, non troveranno una reale soluzione a mezzo della ricerca sul campo.

Per il primo falso-problema c'è la possibilità di sostituire la soluzione documentaria con una soluzione intellettuale. Come abbiamo detto, Callaway opera in tal senso speculando sulla possibilità che dagli *unkulunkulu* particolari sia lecito risalire all'Unkulunkulu universale. Ma per il secondo falso-problema non c'è spazio per una soluzione intellettuale –nessun ragionamento

potrebbe porre il grado *unkulunkulu* in un posto invece che in un altro nella scala delle ascendenze –, e Callaway di fatto si trova ogni volta a scontrarsi con una realtà documentaria irriducibile a sistema (o meglio: al *suo* sistema). Ecco, ad es., l'inchiesta riferita a pag. 96:

Ugofana e Umyeni vennero a trovarmi. Chiesi loro di darmi i nomi dei gradi di ascendenza in linea femminile. Furono sostanzialmente d'accordo, tranne che Umyeni chiamava *unkulunkulu* il quinto grado di ascendenza, mentre per Ugofana era il quarto. Io chiesi allora di fornirmi allo stesso modo i gradi di ascendenza in linea maschile. Il risultato (complessivo: linea maschile più linea femminile) fu il seguente:

Ubaba	Umame
Ubaba-mkulu	Ukulu
Ukoko	Ukoko
Unkulunkulwana	Ukulukulu
Unkulunkulu	Unkulunkulu

A parte il disaccordo sulla posizione di *unkulunkulu* tra i due indigeni, che Callaway supera bellamente decidendo di metterlo al quinto posto nel suo schema conclusivo, come si spiega il disaccordo tra questo stesso schema e quello fornito in altra occasione (pag. 48, nota 90) e da noi riportato poco sopra come uno schema particolarmente indicativo? Callaway non si pone la questione, e lascia il falso-problema subordinato per tornare al falso-problema principale (la relazione tra gli *unkulunkulu* domestici e l'Unkulunkulu universale o mitico):

Chiesi a Ugofana che cosa diceva circa l'Unkulunkulu di tutti gli uomini. Egli disse che era venuto fuori da una canna. Non sapeva dirmi nient'altro circa questo Unkulunkulu, né lo avrebbe potuto dire alcun altro perché nessuno lo sapeva. Tutti avrebbero saputo invece parlarmi del proprio Unkulunkulu, perché, diceva lui indicando due altri: "Egli ha il suo, egli ha il suo e io ho il mio".

Altri due indigeni forniscono a Callaway (pag. 97) una serie di gradi di ascendenza che non trova riscontro con le altre serie raccolte, e che addirittura manca del grado di *unkulunkulu* pur giungendo alla quinta generazione. Questa è la serie: Ubaba,

Ubaba-mkulu, Ubaba-mkulu kababa-mkulu, Ukoko, Ukulu. Allora Callaway si chiede come mai manchi il termine *unkulunkulu*, e rivolto ai due indigeni suggerisce: "Ma non c'e un'altra parola, Ukulukulu o Unkulunkulu?". Quelli risposero: "Esso è più indietro", e "giunsero a dire che tutti i gradi di generazione anteriori al grado di *okoko* erano chiamati Ukulukulu, fino ad arrivare a Umsondwo (o Unsondo)". Torneremo a parlare di questo Unsondo che a volte sembra prendere il posto di Unkulunkulu o di Umveliqangi. Per il momento riportiamo per intero la testimonianza dei due indigeni:

> Umsondwo è colui che venne fuori per primo; egli è l'*uthlanga* degli uomini; è l'*uthlanga* che originò l'uomo. L'*uthlanga* è Umsondwo che ebbe origine, e poi diede origine agli uomini, l'*umdali* (creatore, demiurgo) della terra.

Callaway resta piuttosto insoddisfatto della risposta e pone un altro suggerimento, più in linea con la propria tesi: "Chiesi loro che cosa dicessero degli Okulukulu. Essi risposero:

> Coloro che sono anteriori agli *okoko* sono gli *okulukulu* degli *okoko*, in continua regressione finché si arriva a Umsondwo, che apparì per primo, l'*umdali* della terra.

Io chiesi che cosa intendessero per Uthlanga. Risposero:

> Uthlanga è un vecchio che fece tutte le cose, sia il bestiame che le cose, e ogni genere di proprietà".

Non è difficile farsi un'idea dai passi riportati di ciò che sopra abbiamo definito lo "scontro di Callaway con una realtà documentaria irriducibile al suo sistema".

Capitolo VI

Potremmo forse dire che Unkulunkulu come essere personale è equivoco e contraddittorio ma diventa subito inequivocabile, almeno nelle testimonianze indigene, quando lo si considera come protagonista mitico. In altri termini: gli Zulu mostrano di non sapere "chi" sia Unkulunkulu, mentre sanno benissimo "che cosa" egli abbia fatto. Di fronte a questa constatazione non resta che desistere dal tentativo di dare una sostanza e una personalità ad Unkulunkulu, perché su tale strada si arriva inevitabilmente a congetturare (= "inventare") un essere che esiste soltanto nella nostra logica religiosa senza alcun riscontro nella cultura zulu, un essere che pertanto risulterà equivoco e contraddittorio tanto quanto equivoche (perché soggettive) e contraddittorie (perché conseguentemente molteplici) saranno le congetture.

Ricordiamo le tre congetture intese ad identificare Unkulunkulu e mediante le quali la scienza etnologica europea ha voluto colmare una carenza indigena:

1) Unkulunkulu è il risultato di una astrazione logica, grazie alla quale gli Zulu, a partire dal culto degli antenati di ogni singola famiglia, hanno concepito un unico antenato della nazione zulu e poi di tutta l'umanità (Callaway);
2) Unkulunkulu è ciò che resta presso gli Zulu di un originario dio unico, il dio del monoteismo primordiale teorizzato da padre Schmidt (Wanger);
3) Unkulunkulu è un originario Essere supremo-Creatore che, con il sopravvento di una religione degli antenati, ha acquistato le caratteristiche di un proto-avo (Pettazzoni).

Tutti e tre i casi sono viziati dall'attribuzione arbitraria agli Zulu di qualcosa che zulu non è; proprio in tal senso diciamo che la etnologia religiosa ha "colmato" una lacuna indigena senza rendersi conto che non c'era niente da "colmare", ma si doveva soltanto rilevare la "lacuna" stessa, che, del resto, era tale non di per sé ma in relazione alla nostra idea di religione. Così che erano certamente più vicini al vero quegli etnografi occasionali e pre-scientifici i quali potevano dire come ha detto degli Zulu un certo Capitano Gardner in una sua relazione del 1835 (*Narrative of a Journey to the Zoolu Country*, pag. 314, cit. da Callaway, pag. 54): "In fatto di religione sono ignoranti". Ora l'alternativa, di fronte a questa "ignoranza", sembra sia stata: o cristianizzare gli indigeni dando loro finalmente una religione o congetturare per loro una religione che essi avrebbero avuto da sempre ma che ora non comprendono più esattamente nei termini originari. La seconda alternativa, che diremmo laica in confronto alla prima che è quella missionaria, mentre sembra valorizzare la cultura (originaria!) zulu, in realtà valorizza soltanto la scienza etno-antropologica europea (capace di sintesi trascendenti le relazioni etnografiche), o, se vogliamo, contribuisce ad allargare il nostro concetto di religione e a relativizzare al contempo il cristianesimo ridimensionandone la funzione culturale. Di fatto è il cristianesimo che diventa l'oggetto della contesa (a cui si può ridurre l'alternativa): o diffonderlo in modo che diventi l'unica religione dell'umanità, o eliminarlo come componente della cultura europea; e in entrambi i casi ci si muove nel senso di una occidentalizzazione del mondo, vuoi cristianizzandolo, vuoi antropologizzandolo.

A noi, in questa sede, interessa naturalmente il processo di antropologizzazione in cui risulta implicata l'etnologia religiosa. Per generalizzare potremmo dire che si tratta del processo-progresso scientifico di un comparatismo astorico che offre soluzioni belle e pronte più che problemi di ricerca, un comparatismo che usa ontologicamente categorie che dovrebbero essere invece puri strumenti d'indagine, facendole diventare realtà esteriori al materiale documentario comunque raccolto. Per tornare allo specifico caso di Unkulunkulu, rileviamo che: *a)* gli

strumenti di ricerca trasformati in realtà esteriori al documento sono tanto gli "antenati" quanto l'"essere supremo-creatore"; *b)* di fronte a queste "realtà esteriori" l'Unkulunkulu "documentato" è risultato necessariamente "irreale"; *c)* donde è scaturito il (falso-)problema di conferirgli la "realtà" che gli mancava (a livello comparatistico); *d)* la soluzione, bella e pronta, è stata di tipo "manistico" all'epoca di Callaway che scriveva presso a poco quando H. Spencer teorizzava il culto degli antenati ("manismo") come la formula primordiale da cui si sarebbe avviata la evoluzione religiosa; *e)* è stata dell'altro tipo dopo il 1898, e cioè dopo le prospettive comparatistiche aperte da A. Lang con la sua teorizzazione di un Essere Supremo (personale e creatore) rinvenibile tra i primitivi; *f)* ma sia all'epoca di Spencer che dopo Lang il problema della "realtà" comparatistica di Unkulunkulu ha fatto del tutto trascurare il problema della sua funzionalità mitica.

Qual'è infine la realtà documentaria di Unkulunkulu? I miti che lo hanno per protagonista, e niente altro. O l'eventuale altro documenta soltanto modelli di comunicazione originati dall'incontro di una cultura demitizzata come la nostra che privilegia gli "esseri" sul "mito", con una cultura come quella zulu che privilegia il "mito" sui protagonisti dell'azione mitica. Così ci si spiega come l'indigeno ogni volta che viene interrogato sulla identità di Unkulunkulu non risponda, o approntì una risposta qualsiasi, e, appena può, scivoli nel racconto mitico, e cioè proponga all'europeo ciò che a lui sembra veramente rilevante a proposito di Unkulunkulu.

Esaminiamo questo comportamento tipico nella prima testimonianza raccolta da Callaway: è la prima del suo libro (pag. 1, sgg.) ma lo è anche cronologicamente, come afferma lo stesso Callaway. E' la testimonianza di Uguaise Mdunga di cui si è già parlato nel cap. 3 (pag. 32). E' la testimonianza con cui comincia anche lo *specimen* di mitologia zulu messo insieme da Pettazzoni col titolo *Le origini* nei suoi *Miti e Leggende* (pag. 60). La riferiremo nella traduzione di Pettazzoni.

Uguaise Mdunga, dunque, non sa *chi* sia Unkulunkulu. Alla domanda specifica risponde: "Di Unkulunkulu non si sa

più nulla". Ma poi scivola subito dal non-familiare al familiare, trasformando la domanda sull'identità di Unkulunkulu in una domanda sulla sua attività (mitica). Sotto questo aspetto non è più possibile dire che non si sa più nulla di Unkulunkulu. Ed in effetti Mdunga fornisce le notizie essenziali, le stesse notizie che Callaway avrà poi da ogni altro informatore: Unkulunkulu apparve al principio, diede origine all'umanità, diede origine alla morte. E', se vogliamo, la risposta zulu alla domanda esistenziale: perché si vive? perché si muore? Con ciò non si deve intendere che Unkulunkulu sia il risultato dell'applicazione zulu del principio della causalità, donde dovremmo recepirlo come una specie di "causa prima" secondo i termini della nostra filosofia. Si deve invece intendere: Unkulunkulu è un soggetto che ha agito "in principio", e, avendo fatto "in principio" quelle cose che ha fatto, da allora le stesse cose hanno continuato ad essere come erano state fatte; dunque importante non è stabilire chi fosse Unkulunkulu ma importante è stabilire quali sono le cose che sono state fatte "in principio" e che perciò non possono essere più cambiate adesso; per es.: gli uomini esistono e non potrebbero non esistere perché Unkulunkulu ha dato loro origine, e adesso è fuori dalla portata di chiunque impedire che gli uomini esistano, ed esistano così come li ha fatti Unkulunkulu; e Unkulunkulu li ha fatti mortali, dunque nessuno sarà capace di impedire che qualcuno muoia. In altri termini possiamo anche dire: *a)* ad Unkulunkulu viene riferita quella realtà (tra cui la morte) sulla quale l'uomo non può intervenire; *b)* e ciò non dipende da specifiche qualità di Unkulunkulu, ma dipende dal fatto che egli abbia agito "in principio", e cioè al "tempo del mito" quando tutto poteva ancora accadere. Finalmente in termini più generali, concernenti la funzionalità del mito, diremmo: Unkulunkulu è l'indefinito e indefinibile "soggetto" di azioni che sono, o si vuole che siano, al di fuori della portata umana (di un qualsiasi "soggetto" umano).

Ma vediamo tutto questo dal mito d'origine della morte riferito da Uguaise Mdunga:

Si dice che Unkulunkulu mandò un camaleonte; gli disse: "Va' camaleonte; va' e di': Che gli uomini non muoiano. Il camaleonte partì; andava lentamente; si indugiò, strada facendo, e, andando, mangiò il frutto di un albero che è chiamato *ubukwebezane.* Alla fine Unkulunkulu mandò una lucertola dietro al camaleonte, quando era già partito da un pezzo. La lucertola andò; correva in tutta fretta perché Unkulunkulu aveva detto: "Lucertola, quando sarai arrivata, di': Che gli uomini muoiano". La lucertola tornò da Unkulunkulu prima che il camaleonte fosse giunto a destinazione, il camaleonte che era stato mandato prima: era stato mandato con l'ordine di dire: "Che gli uomini non muoiano". Alla fine esso arrivò e gridò: "E' stato detto: Che gli uomini non muoiano". Ma gli uomini risposero: "Oh, abbiamo sentito la parola della lucertola; ci ha riferito la parola 'E' stato detto così: Che gli uomini muoiano'. Noi non possiamo ascoltare la tua parola. Per la parola della lucertola gli uomini morranno". Unkulunkulu dette agli uomini gli spiriti (*amatongo*); diede loro dottori per curare le malattie, e gli indovini; diede loro le medicine per curare le malattie causate da uno spirito (*itongo*).

Diciamo subito che la parte finale, quella concernente le cose date da Unkulunkulu agli uomini (*amatongo,* dottori-indovini e medicine), non va considerata come la giustapposizione di alcune nozioni non contestuali. Essa è invece addirittura la chiave di lettura del mito: se non ci fosse la morte, non ci sarebbero nemmeno gli *amatongo,* e cioè gli spiriti dei morti; se non ci fossero gli *amatongo* crollerebbe tutto il sistema culturale e sociale zulu. Dal nostro punto di vista gli *amatongo* possono anche essere considerati la risposta zulu ai tanti problemi che la morte pone (p. es.: che succede dopo la morte? che rapporto c'è tra vivi e morti?, ecc.), ma dal punto di vista zulu gli *amatongo* sono i "protettori" di un determinato nucleo parentale e sociale, così che, se non ci fossero, non solo verrebbe a mancare la "protezione" ma mancherebbe la stessa coesione del gruppo che fa capo ad uno o più *amatongo.* In altri termini: dal punto di vista zulu gli *amatongo* rispondono al problema della coesione garantita della comunità. Quanto alle malattie, che in realtà sono veicolo di morte, diventano nella concezione zulu il modo con cui gli *amatongo* si manifestano, e sono strumento coercitivo con cui essi garantiscono la coesione sociale. Un *itongo* non diventa tale soltanto perché è morto (ecco in che senso non è

valido il nostro punto di vista che riduce la condizione di *itongo* ad una concezione oltretombale), ma lo diventa perché e quando vuole entrare in rapporto con la comunità dei viventi. E' allora che invia una malattia, in seguito alla quale i parenti del malato si recano dall'indovino-guaritore per conoscere quale sia il morto che si è manifestato come *itongo* in quell'occasione; l'indovino determina la personalità dell'*itongo* e le medicine del caso (tra i rimedi, oltre alle vere e proprie medicine, viene indicata anche una azione rituale intesa a stabilire un rapporto di culto con l'*itongo* "indovinato"). Tenendo presente tutto ciò, ci rendiamo conto come la morte, le cui origini sono narrate dal mito, sia qualcosa di "necessario" e non soltanto di "inevitabile". Che sia "inevitabile" diventa insignificante, per la cultura zulu, come insignificante è il modo con cui ha avuto origine (per la trascuratagginе del camaleonte). La sua "necessità" è invece estremamente significativa: per suo mezzo, infatti, si ottiene il sistema culturale zulu fondato sulla concezione e il culto degli *amatongo*.

E veniamo ad Unkulunkulu quale protagonista del mito di origine della morte, che poi, stando a quel che abbiamo detto sopra, è anche il mito di origine del culto degli *amatongo* e della pratica medico-divinatoria (o, come dicevano i Greci, della iatromantica). La prima domanda che ci poniamo al riguardo è: visto che tutto è dipeso dall'azione del camaleonte e della lucertola, che razza di protagonista è questo Unkulunkulu? La seconda domanda potrebbe essere: che differenza c'è tra Unkulunkulu, il camaleonte e la lucertola?

Che Unkulunkulu sia protagonista non c'è dubbio: il racconto comincia con il suo ordine al camaleonte e finisce con i suoi "doni" all'umanità. Ma è un protagonista senza carattere: prima dà un ordine poi ne dà un altro del tutto opposto, poi, infine, inventa gli *amatongo* e tutto ciò che è connesso con l'azione degli *amatongo*. Appunto: è senza carattere; gli manca una personalità come l'intenderemmo noi. E' buono perché ordina che gli uomini non muoiano? ma è anche cattivo perché poi ordina che gli uomini muoiano. Non ha neppure una volontà: rimette tutto all'azione del camaleonte e della lucertola. Ma

infine dà qualcosa di positivo agli uomini: gli *amatongo*; già, e tuttavia dà loro anche qualcosa di negativo: le malattie. Ora diremmo: alle malattie c'è rimedio, e il rimedio (indovini-guaritori, medicine) è stato dato proprio da Unkulunkulu. Però: non è lui che dispone perché si guarisca; non si prega Unkulunkulu per guarire, ma si prega un *itongo*; non si ricorre ad Unkulunkulu come ad un effettivo datore di malattia cui si potrebbe implorare la salute, così come non si ricorre a lui quasi che fosse un datore di vita e di morte. Egli *ha dato* vita, morte, malattie, medicine, indovini-guaritori, e *amatongo,* ma adesso non dà più niente. Dunque a che servirebbe configurarselo come un essere personale provvisto di determinate qualità-poteri, se non si comunica con lui? E a che servirebbe comunicare con lui se contro la morte non c'è rimedio e, per quanto riguarda le malattie, sono gli *amatongo* a mandarle e a toglierle, se convenientemente pregati di farlo?

Ridotto Unkulunkulu a protagonista mitico sprovvisto di personalità, e persino di "volontà", che differenza ci può essere tra questo anonimo "vecchio" e gli altri due protagonisti, altrettanto anonimi, il camaleonte e la lucertola? In effetti, invece di dire come è detto: *il* "vecchio-vecchio" mandò *un* camaleonte e *una* lucertola, si potrebbe dire: *un* "vecchio-vecchio" mandò *un* camaleonte e *una* lucertola; oppure: *il* "vecchio-vecchio" mandò *il* camaleonte e *la* lucertola. E perciò la differenziazione mediante l'uso discriminante dell'articolo determinativo o dell'indeterminativo non ha alcun valore documentario; è già una scelta esegetica, nostra, mediante la quale facciamo diventare il "vecchio-vecchio" un nome proprio di persona in contrapposizione al camaleonte e alla lucertola che non hanno un nome proprio ma sono indicati con il nome comune (categoriale) di animale. Se a ciò si volesse opporre che Unkulunkulu non è un "vecchio" qualsiasi ma è colui che aveva la facoltà di dare ordini a camaleonti e a lucertole, nonché di disporre che gli uomini fossero immortali o mortali, è facile rispondere: neanche *quel* camaleonte e *quella* lucertola erano animali qualsiasi, ma intanto parlavano e poi, stando alla valutazio-

ne indigena, proprio dal loro comportamento piuttosto che dalla volontà di Unkulunkulu è dipeso il fatto che gli uomini siano mortali.

E' chiaro che non staremmo a fare tutti questi discorsi se accettassimo senza troppi scrupoli il dettato fenomenologico: la differenza tra Unkulunkulu e i due animali è che l'uno ha il comportamento da "creatore" e gli altri hanno l'animalesco comportamento da "trickster"; o addirittura: Unkulunkulu è il Creatore degli Zulu e Camaleonte e Lucertola sono i loro due *tricksters*. E saremmo alle solite: useremmo ontologicamente due strumenti di ricerca ottenendo una realtà esteriore alla cultura zulu, una realtà che risponde alla nostra richiesta di "esseri" ("chi è Unkulunkulu?" "chi sono Camaleonte e Lucertola?") la quale, nello specifico, abbiamo visto che non trova nessun riscontro nella cultura zulu. Se invece assumiamo i termini di "creatore" e di "trickster" nella loro convenzionalità di strumenti di ricerca, allora è altro affare: dal loro uso, che accettiamo pienamente una volta limitato a questo modo, si potranno senza dubbio trarre valide indicazioni, ma non perché offrano soluzioni belle e pronte ma proprio perché permettono la impostazione di ulteriori problemi e dunque di ampliare o approfondire l'analisi.

La disponibilità della categoria di "trickster" – in cui è compresa la sua opponibilità alla categoria di "creatore" e specialmente, in senso qualitativo più che statistico, nei miti d'origine della morte – avrebbe forse indotto Callaway a raccogliere sul camaleonte e sulla lucertola più notizie di quel poco che tuttavia ha finito per sapere e per riferire, probabilmente più per iniziativa dei suoi informatori che per una propria curiosità al riguardo. Per conto nostro, rinviando ad un secondo momento la trattazione della "figura di trickster" (a partire dal mito zulu e dunque dall'epoca di Callaway), faremo qui una immediata messa a punto in risposta all'esigenza di differenziazione tra Unkulunkulu da un lato e Camaleonte e Lucertola dall'altro, così come l'abbiamo formulata sopra.

Partiamo dalla contrapposizione tra "creatore" e "trickster" nei miti di origine della morte, secondo il modello impo-

sto dalla comparazione (a partire da miti nord-americani): il "creatore" fa gli uomini immortali e per colpa del "trickster" essi diventano mortali. Ora notiamo che nel nostro caso la contrapposizione è tutta contenibile nella stessa "figura" (ammesso che lo sia) di Unkulunkulu, il "creatore": egli infatti dà due ordini perfettamente contrari; egli è, se si ragiona per "figure", il "trickster" (oppositore) di se stesso. Se invece rinunciamo a ragionare per "figure", ci accorgiamo che non si tratta mai del contrasto tra protagonista e antagonista (il caso paradigmatico dei miti americani) né della contraddizione di un protagonista (il caso "anormale" di Unkulunkulu), ma si tratta sempre della contrapposizione logica tra il non-morire e il morire. In altri termini: il duplice messaggio di Unkulunkulu non dipende dalla "duplicità" di questi ma è soltanto un modo di esprimere l'idea della morte in contrapposizione all'idea dell'immortalità; ed è un modo che certamente differenzia la cultura zulu da altre culture in cui (per es. nella mitologia mesopotamica e nella nostra stessa cultura se si resta ai limiti del dettato biblico) la morte si configura come una *perdita* dell'immortalità. Nel caso zulu immortalità e morte sono due alternative e non, come altrove, la seconda una carenza della prima. A livello delle "origini" gli Zulu non pongono una condizione umana paradisiaca, ma pongono una potenzialità assoluta: tutto può succedere, e non c'è neppure la volontà di Unkulunkulu, o di un qualsiasi essere primordiale, che possa indirizzare il futuro. Per Unkulunkulu gli uomini potranno essere mortali o immortali indifferentemente, donde il suo "ordine" diventa del tutto insignificante, tanto che: *a)* un primo "ordine" viene annullato dal secondo "ordine" perfettamente contrario; *b)* egli non cura l'esecuzione né del primo "ordine" né del secondo, ma affida ogni cosa a due bestie "insignificanti" come sono il camaleonte e la lucertola.

Tutto questo non vuol dire che per gli Zulu la morte sia qualcosa di insignificante; vuol dire invece che gli Zulu l'*hanno resa* insignificante mediante questo mito, laddove altre culture l'hanno resa estremamente significativa per denotare la condizione umana, come per es. presso i Greci dove col termine di "mortali" s'indicavano gli uomini (in contrapposizione agli dèi

immortali) e non anche gli animali che pure muoiono come muoiono gli uomini, o come nella nostra religione che fa della mortalità umana l'effetto di una colpa originaria. Tutta la positività significativa dell'immortalità contrapposta alla negatività significativa della mortalità, nel mito zulu, è contenuta nel fatto che Unkulunkulu ha mandato *prima* l'ordine di non morire e *dopo* l'ordine di morire; o, se vogliamo, nel fatto che abbia affidato il primo ordine al "negligente" camaleonte e il secondo alla "diligente" lucertola. E', come si vede, ben poco cospetto alla reale insignificanza in cui il mito *vuole* tenere la morte.

Ad un secondo livello espressivo l'alternativa tra il non morire e il morire viene "impersonata" (si fa per dire: sono animali e animali insignificanti!) dal camaleonte e dalla lucertola. Se sono due "tricksters" si contrappongono tra di loro e non al "creatore". O è "trickster" in contrapposizione al "creatore" soltanto il camaleonte che non esegue puntualmente il suo ordine. Ma abbiamo detto di rinunciare a ragionare per "figure". Diciamo dunque che a questo livello espressivo intanto non c'è più bisogno della presenza di Unkulunkulu con il quale i due animali non hanno più alcun rapporto, e poi non c'è nemmeno un rapporto tra di loro, tra il camaleonte e la lucertola, non c'è significativo antagonismo (una gara, una lotta, un duello, ecc.), non c'è neppure una differenziazione qualitativa, tipo rettile contro uccello, o animale grosso contro animale piccolo, o animale veloce contro animale lento, ecc., ma si tratta di due piccoli innocui rettili (appunto "insignificanti") assai simili e che parrebbero addirittura intercambiabili. Ciò che decide tutto sembrerebbe essere il caso: il camaleonte trova le bacche di una pianta che, come annota Callaway, vengono mangiate soltanto dai bambini; e si comporta come un bambino (irresponsabile, che si affida al caso) fermandosi a mangiarle. La lucertola invece non trova le bacche né altro che la distraggano e arriva prima del camaleonte. Non c'è espressione di volontà da parte dei due animali, come non ce n'è stata da parte di Unkulunkulu: dunque neppure la casualità della loro azione basta a differenziarli da Unkulunkulu. Neppure da parte degli uomini che accolgono il messaggio della lucertola e rifiutano quello del camaleonte c'è

espressione di volontà: essi non effettuano una scelta tra il morire e il non morire; accettano la prima alternativa perché gli viene proposta per prima; è la logica dell' "in principio" che conta e siccome il messaggio della lucertola è giunto "in principio" (= per primo) soltanto per questo diventa valido. Notare, a questo riguardo, che secondo la nostra logica (per cui, ad es., ogni nuovo "ordine", o ogni nuova legge, cancella i precedenti) il messaggio valido sarebbe proprio l'ultimo arrivato, che noi considereremmo appunto come il definitivo.

Ma infine qual'è la vera differenza che corre tra Unkulunkulu e i due animali, quali protagonisti di un mito d'origine della morte, accuratamente sdrammatizzato (reso senza conflitti di volontà o di personalità) al punto da sembrare una storiella qualsiasi (come "qualsiasi" sono i protagonisti stessi)? La differenza è tutta qui: Unkulunkulu non si sa chi sia, mentre tutti sanno chi sono i camaleonti e le lucertole; Unkulunkulu è puramente mitico e inattuale, mentre con i camaleonti e le lucertole si ha un rapporto "storico" o attuale. Per noi che stiamo cercando la validità documentaria delle "figure" mitiche è una differenza molto importante: come "esseri" tanto il camaleonte quanto la lucertola hanno certamente più probabilità di considerazione che non Unkulunkulu, il quale anzi non ne ha affatto; e quel poco di "essenza" di cui camaleonte e lucertola sono comunque forniti è tutto derivato dalla loro animalesca attualità e non dalla loro azione mitica: gli Zulu hanno un rapporto attuale con tutte le lucertole e tutti i camaleonti e non con *quel* camaleonte o con *quella* lucertola che hanno agito "in principio" insieme a Unkulunkulu; d'altro canto non hanno alcun rapporto attuale con Unkulunkulu.

Potremmo vedere questa differenza data dal rapporto attuale, ed anche commisurarla tecnicamente (nei modi di una scienza storico-religiosa), riguardandola sotto forma di presenza/assenza di culto. Ora per quanto riguarda il camaleonte e la lucertola potremmo dire che essi hanno una parvenza di culto (e sia pure negativo, parzialmente per il camaleonte e totalmente per la lucertola), o più precisamente esiste tra Zulu e camaleonti e lucertole un rapporto istituzionalizzato; mentre per

quanto riguarda Unkulunkulu non c'è neppure la parvenza di un culto, non c'è il minimo rapporto istituzionalizzato e non istituzionalizzato; anzi, secondo le testimonianze indigene, non si vede neppure come un tale rapporto potrebbe, in prospettiva, essere istituito.

Scrive Callaway (pag. 3, nota 10) a proposito del rapporto istituzionale con camaleonti e lucertole:

La tradizione (=il mito di origine della morte) è viva presso gli indigeni del tempo presente, ed essi manifestano antipatia nei rapporti col camaleonte. E' spesso ucciso. Ma è usato come una medicina. La lucertola è oggetto di odio molto più grande e viene sempre uccisa se la persona che la vede ci riesce. E quando l'uccidono dicono: 'Questa è proprio quella lordura che corse in principio per dire che gli uomini sarebbero morti'.

Due osservazioni. Callaway dice giustamente che la tradizione sull'origine della morte è viva presso gli indigeni del suo tempo; noi altrettanto giustamente (dal nostro punto di vista) diciamo che *vivi*, ossia compresi tra i viventi, sono camaleonti e lucertole; ed è questo che permette agli Zulu di avere un rapporto attuale con camaleonti e lucertole, il quale rapporto è preso da Callaway come prova della "vitalità" della tradizione; e ci chiederemmo: se ci fosse documentata soltanto la mancanza di un rapporto attuale tra Zulu e Unkulunkulu, diremmo per questo che la "tradizione" non è più vitale? La seconda osservazione concerne il camaleonte che viene usato per fare medicine: parrebbe che in cambio dell'immortalità che il camaleonte non è stato capace di conferire agli uomini, al tempo del mito, adesso il camaleonte offre se stesso come una medicina per curare le malattie.

Per quanto riguarda l'assoluta carenza di un culto, o di un qualsiasi rapporto istituzionale con Unkulunkulu, riportiamo questo dialogo tra Callaway e l'informatore Ufulatela Sitole (pag. 8):

– Dimmi se al presente c'è qualcuno che preghi Unkulunkulu.
– Non c'è nessuno. Essi pregano gli Ama-tongo; li onorano affinché possano venire a salvarli.

- Chi sono gli Ama-tongo?
- Sono gli Ama-dhlozi, i morti; dopo che sono morti cambiano di nuovo e diventano Ama-tongo, e strisciano sul ventre, e così i vecchi chiamano un morto mutato in I-tongo. E' chiamato serpente; Inyandezulu è il nome del serpente.
  (Callaway annota: un grosso serpente verde innocuo. Entra frequentemente nelle capanne degli indigeni).

Presso a poco in questi termini si esprime ogni indigeno interrogato su Unkulunkulu e sul rapporto che con questo presunto "essere" essi dovrebbero o potrebbero avere. E' un tipo di risposta che il bianco non sembra comprendere, e che comunque non accetta tanto facilmente in quanto educato ad associare al Creatore l'idea di una venerazione dovutagli. La "teologia naturale" presunta dalla filosofia europea si dimostra tanto poco "naturale" che non serve a niente per comunicare con i cosiddetti "popoli di natura"; e gli Zulu, così, non si rendono conto perché dovrebbero associare al Creatore l'idea di un qualsiasi culto rivolto a lui, e magari si sforzano anch'essi di speculare sull'argomento controbilanciando con un'azione uguale e contraria gli sforzi dei bianchi: laddove il bianco vorrebbe imporre allo zulu l'idea che Unkulunkulu, se è Creatore, deve avere anche un culto (e se non ha culto si vede che non è Creatore: questa è in fondo la conclusione di Callaway), lo zulu vorrebbe imporre al bianco l'idea che Unkulunkulu è il Creatore ma proprio per questo (ossia perché ha agito al momento della creazione e non adesso) non avrebbe alcun senso prestargli un culto. Cogliamo lo sforzo speculativo zulu soprattutto nelle testimonianze del "filosofo" Umpengula Mbanda, tra cui le tre seguenti sono senza dubbio esemplari (Callaway, pagg. 16 sgg.):

"Riguardo al culto, dice il vero chi dice che (Unkulunkulu) non aveva culto. E io son d'accordo. Perché quando la gente vede cose come la pioggia o il cibo, come il grano, dice: Sì queste cose sono state fatte da Unkulunkulu. Ma da lui a loro non è venuta alcuna parola del genere: Io ho fatto queste cose per voi, affinché voi possiate conoscere me per loro mezzo. Lui le ha fatte perché gli uomini possano mangiarle e vederle e niente altro. In seguito essi ebbero il potere di *cambiare* quelle cose (che erano state fatte

da Unkulunkulu) affinché potessero diventare (cose fatte ad opera) degli Amatongo. Essi le portarono via ad Unkulunkulu".

Ecco un primo modo con cui il "filosofo zulu" Mbanda si sforza di far ragionare Callaway, esponendogli ciò che per uno zulu è chiarissimo e tuttavia è tanto ostico per l'intelligenza del bianco: Unkulunkulu ha creato tutto, ma non crea ogni volta gli animali e le cose di cui gli uomini dispongono attualmente; per avere tutto ciò in abbondanza bisogna ricorrere agli Amatongo e non ad Unkulunkulu, perché gli Amatongo proteggendo i propri parenti vivi fanno sì che le loro fatiche, nell'agricoltura e nell'allevamento, sortiscano esiti felici. Unkulunkulu ha creato piante e bestiame, e cioè beni di consumo che se trattati al modo dovuto si riproducono; ma perché si riproducano è necessario l'intervento dell'uomo; con questo intervento essi sottraggono i beni di consumo a Unkulunkulu e li usano; però non sempre si riesce a riprodurre convenientemente questi beni di consumo, e per ottenere ciò l'uomo vivente ricorre al parente morto che nella sua nuova condizione di *itongo* ha la facoltà di aiutare chi si rivolge a lui. Dopo aver cercato di far ragionare a questo modo Callaway, Mbanda prova in un altro modo:

"Prima (dell'avvento dei missionari) noi dicevamo che siamo stati fatti da Unkulunkulu. Ma quando eravamo ammalati non veneravamo lui, né gli chiedevamo niente. Noi veneravamo coloro che avevamo visto con i nostri occhi, la loro morte e la loro vita in mezzo a noi. E così cominciammo a chiedere tutte le cose agli *Amadhozi* (i morti), il grano, il bestiame, la salute. Cominciò infatti ad essere evidente che Unkulunkulu non aveva più discendenti che potessero prestargli un culto; non era possibile risalire alle origini perché la popolazione cresceva, la gente si era sparsa vastamente, e ciascun casato aveva la propria parentela; non c'era nessuno che diceva: Per parte mia io sono del casato di Unkulunkulu".

Questo secondo tentativo di spiegare al bianco la carenza di un culto rivolto ad Unkulunkulu porta il discorso sul piano del "culto degli antenati" per il quale i bianchi non fanno difficoltà (riescono a capire gli Amatongo, ma non capiscono Unkulunkulu!); ne deriva un nuovo ragionamento: *a)* per avere un cul-

to Unkulunkulu dovrebbe essere un bisavolo o al massimo un trisavolo ("veneravamo coloro che avevamo visto con i nostri occhi"); *b)* ma egli come proto-avo va molto più in là di questo grado di ascendenza; *c)* e così si spiega che nessuno possa serbarne memoria e venerarlo. Ma da questo secondo ragionamento Callaway non trae una migliore conoscenza di Unkulunkulu quale Creatore senza culto; egli piuttosto trae o rafforza la conclusione che in fondo Unkulunkulu non è altro che un antenato dimenticato. E inutilmente contro questa conclusione affrettata Mbanda ricorre all'allegoria per differenziare Unkulunkulu dagli antenati, ricordati o dimenticati che siano:

"Per noi negri Unkulunkulu è come uno stelo di mais. Può produrre una pannocchia: questa viene colta e lo stelo viene lasciato, e svanisce dove è cresciuto. I chicchi della pannocchia sono gli *onkulunkulu* (plur. di *unkulunkulu*) delle case, che ora venerano soltanto quelli della propria famiglia secondo l'ordine della loro crescita sulla pannocchia".

Capitolo VII

Ufulatela Sitole, uno degli informatori di Callaway, è un non-cristiano che tuttavia era vissuto in mezzo ai bianchi sin da bambino, e per alcuni anni addirittura presso un missionario. E' insomma un indigeno che ha avuto modo di farsi una idea abbastanza chiara delle domande che gli europei, specie se missionari, son soliti fare, e di intuire dove ogni volta vadano a parare con quelle domande: la ricerca nella tradizione zulu di qualcosa di simile al dio cristiano (anche perché possa servire da fondamento alla predicazione), o, in ultima istanza, la costituzione di una logica religiosa adatta a fare accettare il cristianesimo. In tal senso l'europeo ha operato soprattutto per ricostituire nei termini della cultura indigena l'associazione che nella propria cultura esiste tra il Creatore e la sua attuale residenza in cielo ("Padre nostro che sei nei cieli"). Questo tipo di comunicazione tra bianchi e negri, dove gli uni formulano domande speciose e gli altri rispondono in modo adeguato, è bene esemplificato dalla seguente testimonianza di Ufulatela Sitole (Callaway, pag. 9):

"Un tempo, prima dell'arrivo dei missionari, se noi chiedevamo: 'Da chi sono state fatte le pietre?', ci si rispondeva: 'Sono state fatte da Umveliqangi'. Ci veniva detto che noi uomini siamo venuti fuori da un letto di canne, dove noi abbiamo avuto origine. Quando chiedevamo: 'Da chi è stato fatto il sole?', essi dicevano: 'Da Umveliqangi'. Perché noi eravamo soliti chiedere, quando eravamo piccoli, pensando che gli anziani sapessero tutte le cose che stanno sulla terra; ma a dire il vero non le sapevano; e tuttavia non li contraddicevamo perché neppure noi le sapevamo. Quando stavamo con gli Olandesi essi non ci dicevano che c'è un Signore di lassù; ma dicevano che noi negri saremmo bruciati; e che non abbiamo spirito (*umoya*, "vento", "aria"), ma siamo come i cani che non hanno lo spirito.

Gli antichi prima dell'arrivo dei missionari erano soliti dire che ogni cosa era stata fatta da Umveliqangi; ma non ne conoscevano il nome. Ma vivevano venerando i serpenti; e ancora li venerano".

Dunque per prima cosa Sitole istituisce un parallelismo tra le domande che i bambini zulu facevano, o potevano aver fatto, ai loro anziani, e le domande che i missionari fanno in continuazione agli Zulu. E con il parallelismo in pratica dice che i missionari fanno domande da bambini, domande "stupide" che i grandi non dovrebbero più fare. Poi, istituito il parallelismo, passa alla differenziazione: i bambini zulu non contestavano le risposte degli anziani, perché, ammesso che gli anziani (come poi i missionari hanno dimostrato) non sapessero niente, neppure loro sapevano niente (ed era proprio per questo che ponevano domande agli anziani); invece i missionari contestano sempre le risposte zulu, dimostrano ogni volta che sono errate, e insomma non si accontentano mai. Ma allora perché continuano a fare domande, se già conoscono le riposte a quelle domande? Perché, pur conoscendo tutto, fanno domande agli Zulu che non conoscono niente?

Sitole si rende conto che tutte le domande dei missionari non sono fatte per ottenere una reale informazione, ma piuttosto per "informare" gli indigeni sul fatto che il Creatore, per essere veramente tale, è anche il Signore del creato ed ha la sua residenza in cielo. Se le cose stanno così, sembra dire, dateci le vostre informazioni, e non seccateci con domande inutili; quanto alle vostre informazioni noi ne faremo l'uso che più ci piace, ed è seccante che vogliate farcele accettare a forza di domande. Quasi quasi era meglio quando si stava sotto gli Olandesi i quali "non ci dicevano che c'è un Signore lassù". Saremmo andati all'inferno? pazienza; dopotutto quando uno è morto che differenza fa se viene bruciato? Noi negri non abbiamo un'anima immortale? meglio così: possiamo infischiarcene del "Signore lassù" e non temere la sua punizione una volta morti.

Un'altra via per arrivare al "Signore lassù" è quella della personificazione del cielo. La cosa è altamente istruttiva quando si pone il problema del valore documentario dell'etnologia reli-

giosa. Per la cultura europea era, ed è ancora, assiomatico che il processo di personificazione sia la forma più elementare, e quindi pressocché naturale, con cui l'uomo si è messo in relazione col mondo; torneremo criticamente sull'assioma, per adesso vediamo come, forte di questa "verità", Callaway (ed evidentemente anche altri prima di lui) abbia tentato di far personificare il cielo ai suoi informatori. La speranza di Callaway, e di chi lo ha preceduto su questa via, è che almeno il timore del tuono faccia sentire in qualche modo una presenza divina nel cielo. Come a dire: è logico che questi selvaggi non abbiano la stessa nostra nozione di Dio, ma se è vero come è vero che sono anch'essi creature di Dio, potranno forse avere avuto una minima percezione del "Signore lassù" almeno a livello elementare, e pressocché naturale, di una reazione alle manifestazioni del cielo meteorico. Questo "Signore lassù" in lingua zulu suona *Inkosi e pezulu*: *inkosi* vuol dire "capo", e viene tradotto a volte "re" (*king*) e a volte come "signore" (*lord*); *pezulu* è il "cielo", inteso come ciò che sta sopra. Dunque Callaway, un giorno, dopo l'insuccesso conseguito nel tentativo di produrre in un suo informatore l'associazione tra Creatore (Unkulunkulu) e culto del Creatore, ripiega sulla possibilità di rinvenire almeno una associazione tra il cielo personificato come "Signore lassù" (*Inkosi e pezulu*) e una qualsiasi forma di culto derivante dalla personificazione. L'informatore è quell'Umfezi, abitante nelle vicinanze della missione, di cui si è già detto nel capitolo precedente.

Alla richiesta di notizie circa un eventuale culto di Unkulunkulu, Umfezi risponde senza esitazioni: "Nessuno prega Unkulunkulu". La cosa a Callaway sta bene, perché per lui Unkulunkulu non è che un antenato "dimenticato", ed è giusto che non si indirizzino preghiere ad un antenato, specie se "dimenticato". Ma non è giusto che non si indirizzino preghiere al "Padre nostro che sta nei cieli". E quindi Callaway chiede a Umfezi "che cosa dicessero quanto tuona". Umfezi risponde: "Noi diciamo: O Signore (*nkosi*), che cosa abbiamo distrutto? che peccato abbiamo fatto? noi non abbiamo peccato" (Callaway, pag. 34). Parrebbero esserci tutti gli elementi per rinvenire nella tradizione zulu: *a)* la concezione di un "Signore celeste" che si ma-

nifesta per mezzo del tuono; *b)* un rapporto cultuale con esso, almeno nel senso di una preghiera esorcizzante il rischio della sua collera, che eventuali peccati potrebbero suscitare. Se si è già disposti ad interpretare in tal modo la testimonianza di Umfezi, sarà facile ridurre a questa interpretazione anche altre testimonianze, per esempio quella più diffusa o prolissa del "filosofo" Umpengula Mbanda che Callaway riporta a pag. 20. L'apparente prolissità di Umpengula Mbanda, almeno in questo caso, si dimostra tuttavia molto utile ad una revisione critica delle conclusioni a cui ci indurrebbero testimonianze più stringate, sul genere di quella di Umfezi; e dunque non di prolissità si tratta, ma, come vedremo, di opportune precisazioni, che, se non trascurate per essere già disposti ad attribuire agli Zulu un sistema etico coercitivo a noi piuttosto familiare (fondato su relazioni tipo: peccato/punizione, peccato/collera divina, collera divina/tuoni e fulmini, ecc.), attestano addirittura il rifiuto del sistema stesso, e non la nescienza da parte della cultura zulu. Ma ecco intanto la testimonianza di Umpengula Mbanda sull'*ikosi e pezulu*, che in questo contesto Callaway traduce "Il Re che sta lassù" o "Il Re celeste":

"E circa il Re che sta lassù non abbiamo sentito di lui dall'uomo bianco. D'estate, quando tuona, noi diciamo: 'Il Re sta giocando'. E se c'è qualcuno che ha paura i più anziani dicono: 'Non è niente altro che paura. Hai forse mangiato qualcosa che appartiene al Re?'. Ecco perché io dico che il Signore di cui noi sentiamo parlare da voi, noi già ne avevamo sentito parlare prima del vostro arrivo. Ma lui non è niente di simile a Unkulunkulu che ha fatto tutte le cose. Ma il primo noi lo chiamiamo Re perché, noi diciamo, sta lassù. Unkulunkulu sta quaggiù; le cose che sono quaggiù le ha fatte lui. Noi non diciamo niente circa il Re che sta lassù, tranne che quel che diciamo ad un uomo che è intimorito: 'Che cosa hai danneggiato che appartiene al Re?'. Noi sappiamo che chi ha peccato contro di lui è colpito da lui, ma non conosciamo niente che possa salvarci dall'essere colpiti. Né noi vediamo in relazione a che cosa abbiamo peccato sia ai suoi occhi che a quelli di Unkulunkulu. Noi diciamo: noi siamo virtuosi, perché tutto quel che facciamo ci è stato concesso di fare da Unkulunkulu.

Riguardo al Re celeste che noi conoscevamo perchè quando tuonava dicevamo 'Il Re gioca', noi non diciamo neppure che è scaturito da Unkulunkulu. Noi diciamo che Unkulunkulu fu il primo; non sappiamo che cosa ap-

partenga a quel Re. Ci restò soltanto quella parola circa il cielo; noi non sappiamo niente del suo modo di vivere, né dei principii del suo governo. Il suo percuotere è la sola cosa che sappiamo, perché diciamo all'uomo spaventato: 'Perché hai paura quando il Re sta giocando per suo proprio piacere? Quale peccato hai commesso ai suoi occhi?'. Ed è tutto. Non c'è connessione tra la nostra conoscenza di Unkulunkulu e quella di lui. Perché noi possiamo riferire su quel che appartiene ad Unkulunkulu; noi possiamo difficilmente dare una qualsiasi notizia su ciò che appartiene al Re celeste. Noi sappiamo molte cose su Unkulunkulu perché egli fu su questa terra e possiamo riferire su le cose che lo concernono. Il sole e la luna noi li attribuivamo a Unkulunkulu insieme con le cose di questo mondo; e il cielo lassù lo attribuivamo a Unkulunkulu. Ma non dicevamo che il cielo appartiene a questo Re, sebbene vi abiti; perché noi dicevamo che tutto è stato fatto da Unkulunkulu. Non è giusto che, siccome noi ora sentiamo parlare da voi di quel Re del Cielo, cominciamo a dire che è tutto suo; questa spiegazione è di coloro che parlano a noi; per nostra parte noi non usavamo dire che il Re celeste ha fatto tutte le cose, noi dicevamo che il solo Unkulunkulu le ha fatte. E noi negri, benché qualche missionario ci abbia detto che Unkulunkulu e questo Re sono la stessa cosa, non dicevamo che Unkulunkulu sta in cielo. Noi dicevamo che è venuto ad essere ed è morto; ecco tutto".

Mbanda ammette che anche gli Zulu, come i bianchi, parlano di un "signore che sta lassù", ma poi spiega ripetutamente che si tratta di tutt'altra cosa dal Signore di cui parlano i bianchi: 1) l'*inkosi e pezulu* non è il Creatore, come lo è il Signore dei bianchi, perché il Creatore per gli Zulu è Unkulunkulu, e Unkulunkulu (il quale non "esiste" più) non può essere l'*inkosi e pezulu* il quale manifesta tuttora la sua esistenza con tuoni e fulmini; 2) l'*inkosi e pezulu* non tuona per minacciare punizioni, ma lo fa soltanto per giocare, e dunque, se egli gioca a suo arbitrio, non c'è relazione tra i tuoni e il comportamento umano. Osserviamo che questa dissociazione tra tuono (senza pericolo) e fulmini (pericolosi), è tutt'altro che naturale; è invece un fatto culturale che va spiegato nell'insieme dei rapporti che gli Zulu hanno istituito col cielo meteorico, senza necessariamente "personificarlo". E con ciò veniamo a quello che qui soprattutto interessa: le frasi che sembrano attestare la nozione di una collera celeste nei riguardi di coloro che abbiano "mangiato" o "danneggiato" appartenenze dell'*inkosi e pezulu*, o che abbiano "pec-

cato" ai suoi occhi.

Sarebbe errato leggere in queste testimonianze un sistema religioso coercitivo fondato sul peccato e la sua punizione. Tali testimonianze documentano la conoscenza zulu di un tale sistema, ma non la sua accettazione. Documentano che o dai bianchi o dagli arabi o da qualsiasi altra cultura essi sono venuti a conoscere un sistema religioso del genere, ma, se accoppiate convenientemente ad altre frasi significative e contestuali, documentano anche, e soprattutto, il rifiuto zulu del sistema stesso. Ecco gli accoppiamenti che proponiamo al riguardo.

La frase "Hai forse mangiato qualcosa che *appartiene* al re?" va correlata con la frase "Noi possiamo difficilmente dare una qualsiasi notizia su ciò che appartiene al re celeste". Dunque ammesso che qualcuno abbia mangiato (o "danneggiato", come è detto in un'altra frase) qualche appartenenza dell'*inkosi e pezulu*, e ammesso che l'*inkosi* sia in collera per questo fatto e minacci costui con il tuono, come potrà egli rimediare alla cosa se non si sa quali sono le appartenenze dell'*inkosi*? E dunque a che servirebbero le minacce dell'*inkosi*? In altri termini: nessuno sarà mai minacciato dall'*inkosi e pezulu* per colpe commesse contro le sue proprietà, perché queste proprietà non esistono o non si conoscono, ed è come se non esistessero. Da altre testimonianze sappiamo che quando il fulmine si abbatte su un capo di bestiame, gli Zulu esprimono la cosa come se il cielo avesse "mangiato" quell'animale; ma quando mai può accadere che un uomo "mangi" il bestiame dell'*inkosi e pezulu*? Vedremo meglio in seguito come tra gli Zulu esistano alcuni uomini speciali che dicono di poter "mangiare" il cielo; ma vedremo anche che proprio questi uomini, i cosiddetti "pastori del cielo" (specie di stregoni che trattano le manifestazioni meteoriche), non hanno timore dei fulmini; anzi, non temono i fulmini proprio perché hanno "mangiato il cielo", o qualcosa che *appartiene* al cielo.

La frase "Quale peccato hai commesso ai suoi occhi?" va correlata con la frase "Non vediamo in relazione a che cosa abbiamo peccato ai suoi occhi. Noi siamo virtuosi, perché tutto quel che facciamo ci è stato concesso da Unkulunkulu". La prima frase è dunque soltanto una domanda retorica, perché non si

conoscono, e non ci sono per ciò, peccati che si potrebbero commettere agli occhi dell'*inkosi e pezulu*; la prima frase significa soltanto: non c'è da aver paura dei tuoni; non è come quando si ha paura di uno adirato per qualche colpa commessa nei suoi riguardi; nei riguardi dell'*inkosi e pezulu*, che quando tuona gioca, nessuno può commettere una qualsiasi colpa. Ed è giusto che sia così perché il comportamento umano non è condizionato dall' *inkosi e pezulu* ma è stato condizionato, e una volta per sempre, da Unkulunkulu "al principio", quando tutto ha avuto inizio, al momento delle origini.

Anche la frase "Noi sappiamo che chi ha peccato contro di lui è colpito da lui", se giustamente correlata alla frase "Ma non conosciamo niente che possa salvarci dall'essere puniti", perde il suo significato. Allude sì ad un sistema religioso coercitivo fondato sul peccato e sulla sua punizione mediante il fulmine, ma dimostra anche che un tale sistema, noto agli Zulu, è del tutto estraneo alla loro cultura, perché essi non saprebbero come salvarsi, e cioè come non peccare; la loro cultura, come del resto la maggior parte delle culture africane, non ha elaborato una casistica di peccati, al modo della nostra cultura, e nessuno sa quando e come pecca. Il nostro concetto di peccato come di una colpa rilevata dalla coscienza del peccatore, tanto da dover o poter essere "confessata", non trova riscontro nella maggior parte delle culture africane, dove la colpa non va "confessata" ma va "indovinata". In quelle culture un'azione, anche se peccaminosa secondo il nostro giudizio, non lo è di per sé, ma lo diventa soltanto se provoca conseguenze funeste; né di fronte a tali conseguenze il soggetto sa quale sia la colpa che le ha causate, e per saperlo deve rivolgersi ad un indovino che gli dirà quale delle sue azioni compiute debba essere considerata un peccato da espiare, e gli fornirà anche il modo di espiarlo.

Di fronte a tutto questo non è azzardato concludere: che la personificazione del cielo mediante le sue manifestazioni meteoriche in senso europeo è difficilmente attribuibile agli Zulu, anche ricorrendo alla loro espressione *inkosi e pezulu*; che in fondo in fondo siamo noi europei i veri "personificatori", per una nostra abitudine a ragionare per "divinità" o "esseri" più o

meno divini; e che in molti casi i nostri etnologi potrebbero aver costretto gli indigeni a tipiche "personificazioni" per poter fare esprimere in un modo a noi più familiare certe loro realtà culturali apparentemente fuori della portata europea.

Al riguardo vediamo come tali difficoltà di comunicazione risultino dalla constatazione che fa Callaway (pag. 118) quando dalla testimonianza di "un indigeno intelligente e cristianizzato" desume "come la loro nozione di un signore celeste sia affatto indistinta e non sviluppata". La constatazione di Callaway è di chiara impronta evoluzionista: la personificazione zulu del cielo è in via di sviluppo; ancora un poco e potrebbe diventare passabile e cioè accettabile da un europeo. Si tratta, dunque, di un evoluzionismo che fa di noi europei i veri "personificatori": coloro che hanno raggiunto il maggior grado di sviluppo nella "personificazione" del cielo. E', del resto, quello stesso evoluzionismo che trovandosi di fronte a culture restie alla personificazione, a culture con le quali l'europeo non ha potuto comunicare a base di personificazioni, le ha giudicate ad un livello più primitivo di quello in cui venivano situati gli "animisti" (che, a loro modo, sanno almeno personificare), ed ha chiamato questo livello, o questa fase dell'evoluzione religiosa umana, "pre-animismo"; donde poi le teorizzazioni di un Marett sul *mana*, la forza impersonale operante dove non si sono concepite "persone", dove ancora non si è personificato niente. Il problema vero dunque non sarebbe quello di cercare tra gli Zulu o simili un indizio di personificazione, ma sarebbe quello di storicizzare il nostro concetto di personificazione, di cercare cioè dove e quando esso è diventato per noi determinante ai fini della nostra propria religione e dello studio delle religioni altrui (o della riduzione di realtà culturali altrui nei nostri termini di religione).

Ed ecco la testimonianza dell'indigeno "cristianizzato e intelligente":

"In alcun modo è chiaro ciò che realmente si dice dell'*inkosi e pezulu*. Infatti quando il cielo ha colpito (col fulmine) per ogni dove, si dice: Inkosi è adirato. Questo si dice per via dei colpi di fulmine. Non è molto chiaro chi sia l'*inkosi* che colpisce, se è il fulmine o se il fulmine è un pote-

re dell'*inkosi*. Si dice quando cadono i fulmini: Inkosi ha colpito. Ma vi sono molti che sono chiamati *amakosi* (plur. di *inkosi*) dagli uomini, e persino bestie come il leone e il boa; ma sebbene siano chiamati così questi vengono tuttavia uccisi; cioè essere chiamati *amakosi* non è la stessa cosa che quando viene dato il nome di *inkosi* all'*inkosi* del cielo" (Callaway, p. 118).

Dunque il titolo di *inkosi* può essere attribuito: al fulmine; a qualcuno che si serva del fulmine; a bestie pericolose come il leone e il boa. Il termine *inkosi* parrebbe indicare in questo contesto la disponibilità di un potere (distruttivo). La differenza tra un *inkosi* umano (un capo) e un *inkosi* ferino sta nel fatto che al primo si ubbidisce mentre il secondo lo si uccide. Ma se ricordiamo come si diventa re secondo le disposizioni di Unkulunkulu (Callaway, pag. 44, cfr. sopra, pag. 40), e cioè che esso si manifesterà superando in duello tutti gli altri, e se ricordiamo che la prima successione del regno zulu è avvenuta mediante la uccisione del re in carica (Chaka) da parte del successore (Dingane), troviamo che, almeno a livello teorico, non c'è una reale differenza tra *amakosi* umani e ferini quanto al trattamento, o all'atteggiamento che si ha nei loro riguardi. Di fronte al boa o al leone due sono le possibilità: o si ammazzano o si scappa, e scappare vuol dire riconoscere la propria inferiorità, proprio come di fronte agli *amakosi* umani. Di fronte ad un *inkosi* umano, ugualmente due sono le possibilità: o gli si presta ubbidienza (perché lui uccide o fa uccidere chi non gli presta ubbidienza), o lo si ammazza (e si diventa *inkosi* al posto suo).

Ora però resterebbe da differenziare l'*inkosi* celeste dagli *amakosi* ferini, e secondo l'indigeno la differenza sta nel fatto che, mentre un boa e un leone (e persino un *inkosi* umano, aggiungeremmo noi) possono essere uccisi, non si vede come uno potrebbe uccidere l'*inkosi e pezulu*. Tuttavia, appena ricavata questa differenza, l'indigeno ricorda che in fondo si può uccidere anche qualcosa del cielo, e dice:

"C'è un 'uccello del cielo' (*inyoni yezulu*); anch'esso viene ucciso; esso viene giù quando il fulmine colpisce la terra e rimane sul suolo; ma neppure esso si dice che sia l'*inkosi*. Non è molto chiaro chi si voglia indicare con *inkosi*, il fulmine o il signore che sta nel cielo. Noi abbiamo senti-

to dire che ci sono uomini in cielo e sotto la terra. Ma è difficile conoscere la condizione di questi uomini sotterranei; né noi conosciamo la condizione di quelli che stanno sopra. Tutto quel che sappiamo è che si dice che vi siano" (Callaway, pag. 119).

Di fatto la testimonianza dell'"indigeno cristianizzato e intelligente" è completamente negativa per quel che riguarda il "signore celeste". Si tratta di un discorso approntato in funzione di una possibile personificazione del cielo come un "signore" (*inkosi*), secondo lo stimolo della domanda europea; e pertanto prende in considerazione le persone-uomini (*bantu*) che dovrebbero popolare il cielo, oltre al loro eventuale *inkosi;* ciò perché è chiaro per uno zulu che questo *inkosi* celeste se è effettivamente un "capo" lo sarà degli uomini celesti, dato che in nessun modo si può dire che comandi sugli abitanti della terra e li governi. Donde la risposta zulu: sì, ci sono certamente abitanti del cielo, ma non ne sappiamo niente. E poi, con la prospettiva di dover popolare di *bantu* il cielo così come ne è popolata la terra, egli accoppia l'alterità-cielo all'alterità-sottoterra e parla anche di una popolazione sotterranea di cui non gli è stato chiesto niente. Dice che nulla si sa né del popolo del cielo né del popolo sotterraneo: con il che rimette tutto alla pari. Per lui c'era bisogno di questa parificazione negativa, perché con essa ha posto rimedio alla forzatura della tradizione a cui era stato costretto per accondiscendere alla richiesta del bianco: se c'è un *inkosi* in cielo ci saranno anche i suoi "sudditi" celesti, e se ci sono uomini celesti ci saranno anche uomini sotterranei; ma non si sa niente né dei celesti né dei sotterranei, e dunque è come se non ci fossero; con il che viene negato quanto affermato in precedenza sugli abitanti del cielo.

Con questa testimonianza negativa, d'altra parte, l'indigeno recupera anche la tradizione positiva. Potremmo dire che si serve del concetto di *inkosi*, circa il quale è costretto a parlare per spiegare l'espressione *inkosi e pezulu*, allo scopo di riaffermare più o meno coscientemente la cosmologia tradizionale zulu. E dico più o meno coscientemente perché in effetti tale affermazione emerge più come una logica tradizionale zulu che

non come una esplicita risposta alla richiesta europea. Parleremmo di due logiche contrapposte: da un lato il missionario fa domande senza prendere coscienza che tali domande sono dettate da una logica "personificante" propria degli europei, dall'altro l'indigeno offre risposte senza prendere coscienza che esse sono condizionate da una logica "cosmicizzante" propria degli Zulu.

La risposta zulu determinata dal concetto di *inkosi* è molto semplice: ogni luogo ha i suoi *amakosi*, e dunque ci si può servire di questo titolo per stabilire i vari luoghi cosmici. Primo luogo cosmico: la terra che a sua volta si divide in terra-abitata e terra-selvaggia. Il luogo cosmico terra-abitata ha i suoi *amakosi*: tutti conoscono i "capi", i "re", gli *amakosi* umani, e dunque non mette conto di parlarne (infatti l'indigeno non ne parla, tanto la cosa è ovvia). Anche la terra-selvaggia ha i suoi *amakosi*, ma questo non è tanto ovvio per un bianco, e dunque è il caso di fare qualche esempio; l'indigeno fa qualche esempio: noi chiamiamo *inkosi* anche il leone e il boa. Rispetto alla terra si distinguono due luoghi cosmici o alterità: il sopra (cielo) e il sotto: il "sopra" ha il suo *inkosi*, detto appunto *inkosi e pezulu*: il "sotto" ha i suoi *amakosi*, e sono gli *amatongo*, i capi morti che hanno preso forma di serpente, sono gli *amatongo* che tutti conoscono, e ormai anche i bianchi sanno di che si tratta, e di cui dunque l'indigeno ritiene che non sia il caso di parlare in questo contesto.

In definitiva si ripete in questo caso quanto già osservammo per un altro caso (cfr. sopra pagg. 47 sg.): la risposta zulu, apparentemente inconcludente o inconcludente in rapporto alla domanda europea, offre tuttavia la possibilità di una "conclusione" a chi, invece di inseguire ombre, tenga dietro ai fatti, o, se vogliamo, a chi, invece di cercare quel che sa già, cerchi quello che non sa. E adesso, come allora, riemerge il disegno cosmologico zulu: terra-abitata/terra-selvaggia, terra/cielo, terra/sotto-terra. Nello specifico se, invece di cercare a tutti i costi una personificazione zulu del cielo, si fosse cercata la sua cosmologizzazione si sarebbe potuto procedere al recupero di un rapporto sistematico (culturizzante) zulu con il cielo, ancorché irriducibile,

come sembra, ad una sua personificazione.

Lo stesso Callaway sembra sentire, a proposito della testimonianza citata e precisamente quando vi si fa cenno all'"uccello del cielo", il bisogno di indagare su ciò che abbiamo definito il rapporto sistematico zulu con il cielo (meteorico); ma non si volge a questo tipo di ricerca interrogando opportunamente il suo informatore: si contenta invece di apporre al testo la seguente nota:

"L'"uccello del cielo' è un uccello che si dice discendere dal cielo quando tuona, e che si trova nelle vicinanze del posto colpito dal fulmine. I *heaven-doctors* pongono un grosso recipiente di amasi misto a varie medicine presso un palo, come se ne trovano frequentemente sulla cima di alture; lo si fa per attrarre il fulmine in modo che esso possa cadere in quel posto. Il *doctor* resta di guardia a portata di mano, e quando il fulmine cade l'uccello discende e lui balza su immediatamente e lo ammazza. Si dice che abbia rosso il becco, rosse le zampe. e una corta coda rossa come il fuoco; le sue piume sono luminose e abbaglianti, ed è molto grasso. L'uccello viene bollito per ricavarne il grasso che è mescolato con altre medicine, e usato dai *heaven-doctors* per spruzzarlo sul corpo e per ungere i loro 'bastoni del fulmine', allo scopo di poter operare sul cielo senza pericolo. La carne viene usata come medicina per altri scopi. Pochi anni fa furono vendute tra gli indigeni di Natal alcune penne di pavone per una grossa cifra, con la supponizione che si trattasse di penne di quest'uccello" (Callaway, pag. 119, nota 30).

In un capitolo a parte, intitolato "Heaven-doctors, &c." (pagg. 375, sgg.), Callaway parlerà più dettagliatamente di questi "dottori del cielo", chiamati anche "pastori del cielo" e in altri modi, ma in quel capitolo, sul cui materiale torneremo a parlare per i nostri fini, la sua attenzione è tutta posta sulle figure dei "dottori" (e in tal senso promuove e produce testimonianze) invece che sul rapporto sistematico col cielo meteorico, come qui l'attenzione era posta sulle figure degli eventuali "esseri" celesti.

Capitolo VIII

Il primo passo per la ricerca di un rapporto sistematico con il cielo (meteorico) capace di caratterizzare la cultura zulu, sarebbe stato rinunciare ad ottenere testimonianze, vuoi negative e vuoi apparentemente positive, sulla personificazione del cielo o dei fenomeni celesti. Ma quello delle personificazioni era il principale problema storico-religioso all'epoca di Callaway, e per lo più è rimasto tale fino all'epoca nostra. Condizionato da questo problema – che noi non esitiamo a definire falso ai fini propriamente storico-religiosi, e non filosofici, né tanto meno teologici – Callaway persegue coscientemente tutte le possibilità di rinvenire tracce di personificazione del cielo, e proprio per la negatività o per la vaghezza delle testimonianze al riguardo, è costretto a concludere che "la loro nozione di un signore celeste è affatto indistinta e non sviluppata" (pag. 118); donde ripiega sulla tesi che tutta la religione degli Zulu è imperniata sul culto degli antenati e che lo stesso Unkulunkulu, il creatore, è concepito come un antenato.

In questo sforzo scrupoloso Callaway raccoglie soprattutto i nomi di possibili re celesti, perfettamente in linea con la ricerca di personificazioni, in quanto il primo strumento di personificazione è appunto il nome. I nomi in questione sono desunti da espressioni proverbiali sul tipo della già vista "Inkosi gioca" che viene usata quando tuona. Allo stesso modo quando c'è un temporale si dice presso gli Zulu: "Il cielo di Umjokwane sta piovendo e tuonando", oppure "Il cielo di Upunga" o "di Umageba" o "di Ugukqabadele" Callaway (pag. 119) spiega che i primi tre nomi sono *izibongo* (altrove scrive *isibongo*), e cioè nomi di preghiera, o titoli, con cui ci si rivolge ai morti venerati;

nello specifico sarebbe *isibongo* di antichi capi, membri della famiglia regale. Per Ugukqabadele invece si tratterebbe d'altro: "si dice che sia un nome nuovo, inventato per il 'Signore del cielo' di cui ha parlato loro l'uomo bianco". Callaway asserisce tutto questo negli stessi termini della sua tesi: gli Zulu non venerano se non i loro morti, e soltanto dopo la venuta dei bianchi hanno in qualche modo personificato il cielo, dando un nome zulu al Dio dei bianchi, al "Signore celeste" dei bianchi. Documenta poi le sue asserzioni con questa testimonianza indigena:

"La grandezza del cielo è detta appartenere ad Upunga che fu un grande capo. Perciò puoi vedere da questo che è soltanto qualcosa che si fa allo scopo di esaltare un uomo, quando si dice che il cielo gli appartiene. Si usava dire di ogni presagio che si manifestava in un villaggio, che era stato causato da un capo. Per esempio una volta Utshaka [il primo re storico] sparse il sangue di un manzo nella casa reale durante la notte, dicendo che in quel modo avrebbe potuto sapere se gli indovini erano veritieri quando rivelavano i colpevoli. Ma essi non indovinarono giusto, e lui li fece uccidere tutti, tranne uno che aveva chiesto se poteva indicare il cielo come colpevole. Questo è tutto quel che disse, e la gente comprese che per cielo intendeva Utshaka; perché anche il cielo era detto essere suo. Questo non è vero: è soltanto l'esaltazione di un capo.....

Inoltre la parola Ugukqabadele non è un nome di Utshaka. E' un nome che è venuto fuori qui presso gli Inglesi come nome per il "Signore del cielo" (*Inkosi e pezulu*). Perché prima, quando c'erano gli Olandesi, l'uomo bianco usava farci giurare sulla verità di quel che dicevamo; infatti essi non capivano quel che si diceva quando si giurava per i nostri capi; così il giuramento era "Utixo* o pezulu", Dio del cielo; o "Io giuro per il Signore del cielo (*Inkosi e pezulu*)", e uno sputava sul dito e lo puntava verso il cielo e diceva: "Possa Egli prendermi se so questa cosa". La parola Ugukqabadele significa il Signore del cielo (*Inkosi e pezulu*). Inginocchiarsi (*ugukukqa*) è segno di forza; infatti si dice che se un uomo vuol fare se stesso molto saldo, e approfittare di tutta la sua forza, si mette in ginocchio, così che non può essere rimosso dal suo posto; e l'uomo che combatte con lui se ne andrà via. Ecco poi il significato di *-ba-dele*: essi se ne vanno per la propria strada o ne hanno abbastanza, cioè lo lasciano perdere quando si è messo in ginocchio" (Callaway, pagg. 120, sg.).

(*) Con la *x* s'indica una avulsiva laterale.

Insieme a Callaway, in parte, e oltre Callaway, per il resto, da questo genere di testimonianze ricaveremmo: una relazione tra cielo e regalità nella cultura zulu; una certa equivalenza tra l'espressione "cielo di ..." e l'espressione "potenza di ..."; infine l'utilizzazione della relazione e della equivalenza per coniare epiteti laudativi, nomi di preghiera, ecc., allo scopo di esaltare, evocare o invocare. Ma per quanto riguarda Ugukqabadele, anche se l'espressione "cielo di Ugukqabadele" non basta a farne un essere celeste personale, bisogna fare i conti con la situazione creatasi a seguito dell'avvento europeo, almeno per due motivi: *a)* il suo nome sarebbe stato usato, e forse creato, per dire "dio" sotto gli Inglesi, in sostituzione del termine Utixo che sarebbe stato introdotto dai missionari (metodisti) all'epoca in cui dominavano gli Olandesi; *b)* esiste dunque una certa equivalenza tra Utixo e Ugukqabadele, vuoi a livello indigeno e dunque come "titolo", "epiteto", "nome di preghiera", ecc., vuoi a livello europeo e dunque per la sua capacità di designare il Dio cristiano. Con l'attenzione a questi due motivi possiamo anche leggere un'altra testimonianza:

(*Ugukqabadele*) "non è il nome di una persona comune. E' un nome che noi sentimmo per la prima volta quando vennero gli Olandesi dalle tribù Xosa; essi portarono alcune genti Xosa con loro; quando essi giuravano dicevano 'Tixo che sta lassù. Gukqa-ba-dele'. Ma non è in nessun modo chiaro se la parola *gukqa*, "ginocchio", sia venuta precisamente nello stesso momento della parola *Utixo*. Noi sappiamo dagli Xosa che Utixo è l'*inkosi e pezulu*" (Callaway, pag. 115).

Dunque Ugukqabadele non è un nome proprio, non è il nome proprio di un capo morto; o comunque di un *itongo*; fin qui sta bene, infatti possiamo accettarlo come un epiteto tra gli altri, il che porterebbe a formulare la domanda: in che modo, o in seguito a quali imprese, si acquista tale epiteto? Il resto della testimonianza citata, che noi riprenderemo più in là, sembra rispondere proprio ad una domanda del genere (forse sarà stata la domanda formulata da Callaway). Ma ciò che al momento ci farebbe porre altre domande, è l'asserita equivalenza tra Utixo e Ugukqabadele, in quanto non può essere stata semplicemente

imposta dai bianchi senza alcuna connessione linguistica; se così fosse: perché avrebbero scelto Ugukqabadele per sostituire Utixo? perché per dire "dio" al posto di Utixo non avrebbero scelto il Creatore zulu, e precisamente Unkulunkulu o Umveliqangi che sia? forse per caratterizzare "dio" come "signore del cielo" piuttosto che come "creatore"? ma Utixo è poi un "signore del cielo"? ed è un "signore del cielo" Ugukqabadele, se ci si attiene al suo nome e non all'espressione "cielo di Ugukqabadele" la quale abbiamo detto che non è affatto indicativa in tal senso?

E' giocoforza, a questo punto, affidarci a ciò che si è creduto di poter stabilire circa l'etimologia di Utixo, per porlo in relazione alla componente *gukqa,* "ginocchio" del nome di Ugukqabadele. L'autore di una grammatica cafra, Appleyard, citato da Callaway (pag. 110), scrive:

"*Tshoei'coap* è la parola da cui i Cafri hanno probabilmente derivato il loro Utixo, un termine che hanno invariabilmente applicato, come gli Ottentotti, per designare l'Essere Divino, dopo l'introduzione del cristianesimo. La sua origine è curiosa. Consiste di due parole che insieme significano 'ginocchio ferito'. Si dice che sia stato attribuito originariamente ad uno stregone *(doctor)* di considerevole notorietà e abilità presso gli Ottentotti o i Namaqa [nome di una tribù ottentotta], di alcune generazioni prima, in seguito ad una ferita che aveva ricevuto ad un ginocchio. Avendo ottenuto una grande reputazione durante la vita per i suoi straordinari poteri, continuò ad essere invocato anche dopo la morte, come uno che avrebbe potuto soccorrere e proteggere, e quindi con il passare del tempo divenne il più vicino idealmente alla loro prima concezione di Dio" (*Kafir Grammar,* pag. 13).

Lasciamo da parte la storia congetturale contenuta nel brano circa l'evoluzione religiosa che ha portato a livello divino, dopo la sua morte, uno stregone realmente vissuto tra gli Ottentotti, anche se questo è quello che più piace a Callaway il quale, avendo ridotto ad antenato storico anche Unkulunkulu, non può fare a meno di annotare che questa presunta evoluzione religiosa è "in stretta concordanza con il costume di un popolo veneratore degli antenati" (pag. 110, nota 23). Quel che

interessa noi, invece, è la presenza della parola "ginocchio" quale componente del nome originario di Utixo, onde trovare in essa la necessaria connessione linguistica con Ugukqabadele. Ma, poi, trovata questa connessione, dovremmo utilizzarla soltanto per giustificare il fatto che gli Zulu abbiano coniato il termine Ugukqabadele allo scopo di sostituire il termine Utixo? O dovremmo cercare, a suo mezzo, gli indizi della diffusione di un "essere" (mitico o divino) avvenuta in una vasta area africana comprendente gli Ottentotti e i Cafri? E come sarebbe avvenuta questa diffusione, spontaneamente o grazie alla predicazione missionaria? Cercheremo di rispondere, se pure è possibile rispondere, dopo aver prodotto altri documenti.

Prima di tutto ricordiamo che su *Tshoei'coap* (che tra i Cafri sarebbe diventato *Tixo* *, Utixo) esiste una notevole letteratura che va dai primi informatori risalenti al principio del 18° secolo (Valentyn, 1705; Kolb, 1719) fino alla monografia di Th. Hahn, *Tsuni-goam the Supreme Being of the Khoi-Khoi*, Londra 1881, e ai numerosi scritti (discussioni, utilizzazioni ai fini della comparazione storico-religiosa, ecc.) suscitati nel nostro secolo da quella monografia. Il nome di questo presunto *Supreme Being* è variamente trascritto: oltre alle trascrizioni *Tshoei'coap* e *Tsuni-goam* citate, va ricordata anche la trascrizione *Tsui-goab*, soprattutto usata nel nostro secolo. Quanto ai Khoi-Khoi esso è il nome con cui gli Ottentotti designano se stessi e significa "Uomini" (come *bantu*, per i Bantu); Ottentotti, si sa, è il nome onomatopeico che fu loro attribuito dagli Olandesi per il modo curioso con cui parlavano. Dopo di che, passiamo a leggere un mito ottentotto di Tsui-goab raccolto da Hahn (*Tsuni-goam*, cit. pag. 61) e tradotto in Pettazzoni (*Miti e leggende*, I, pag. 35) col titolo "Tsui-goab, il supremo essere celeste":

Tsui-goab fu un capo molto potente dei Khoikhoi; anzi fu il primo Khoikhoib, dal quale ebbero origine tutte le tribù dei Khoikhoi. Ma Tsui-goab

(*) Per la mediazione della forma *Tikxwoa* in uso presso gli Ottentotti del Capo, come è detto dall'autore di una grammatica comparativa africana, il dr. Bleek, citato da Callaway in nota 6 a pag. 107.

non era il suo nome originario. Questo Tsui-goab mosse in guerra contro un altro capo, Gaunab, perché questi uccideva sempre in gran numero gli uomini di Tsui-goab. In questa lotta Tsui-goab fu più volte sopraffatto da Gaunab, ma ad ogni scontro egli diventava più forte; e alla fine fu così grande e forte che abbattè facilmente Gaunab, con un colpo dietro l'orecchio. Gaunab, al momento di morire, dette al suo avversario un colpo al ginocchio. Da quel giorno il vincitore di Gaunab ebbe il nome di Tsui-goab, "ginocchio dolente" o "ginocchio ferito". Da allora, infatti, non poté più camminare bene perché era zoppo. Egli faceva cose meravigliose, che nessun altro sapeva fare, perché era molto sapiente. Sapeva dire quel che doveva succedere in avvenire. Morì più volte e ogni volta risuscitò. E ogni volta che tornava al mondo, c'erano grandi festini e allegria. Si portava latte da ogni *kraal*, e si ammazzavano grosse mucche e pecore grasse. Tsui-goab dava ad ognuno buoi e pecore in quantità, perché era molto ricco. Egli dà la pioggia, fa le nuvole, vive nelle nuvole e rende feconde le nostre mucche e le nostre pecore.

Tsui-goab vive in un cielo bellissimo e Gaunab in un cielo oscuro completamente separato dal cielo di Tsui-goab.

Potremmo dire che con Tsui-goab sia riuscita all'europeo l'operazione personificante tentata senza successo con Unkulunkulu. Ma così dicendo escluderemmo a priori l'eventualità che Tsui-goab sia oggettivamente un "essere personale", e pertanto sia diverso dall'Unkulunkulu che conosciamo come un protagonista mitico "impersonale". E in definitiva si tratta di una eventualità tutt'altro che remota: gli Ottentotti hanno per l'appunto una cultura differente da quella dei Cafri; hanno una cultura che, secondo l'opinione più diffusa, è derivata dall'innesto di popolazioni camitiche provenienti dall'Africa nord-orientale su di un ceppo boscimano, e quindi vi si potrebbe trovare espressa in qualche modo la concezione di esseri personali che l'etnologia religiosa ha oggettivamente riscontrato tra i nilotici, e i nilo-to-camiti. Diciamo pure che, da questo punto di vista, va problematizzata tutta la cultura ottentotta e non soltanto la figura di Tsui-goab. Ma non sarebbe questa la nostra ricerca: intanto Tsui-goab, a differenza di Unkulunkulu, ha un culto, e noi ci stiamo occupando esclusivamente delle cosiddette "figure" mitiche sprovviste di culto; e poi, anche se vogliamo inquadrare il tutto nella più generale ricerca sul valore documentario dell'et-

nologia religiosa, quel che preme a questo fine è rilevare l'eventuale "soggettività" più che l'eventuale "oggettività". Procedendo in tal senso considereremo due fatti che sembrano piuttosto notevoli.

Il primo fatto è che Unkulunkulu è sì rimasto a livello di un protagonista mitico impersonale, ma non definitivamente. Col tempo e con l'azione etnologica di autori come il già visto Rev. Wanger anche Unkulunkulu ha assunto, almeno dal 1923, uno *status* degno di stare alla pari con quello di *Supreme Being* attribuito da Hahn a Tsui-goab. E il Rev. Wanger, in questa azione di recupero di Unkulunkulu all'*Urmonotheismus*, risponde anche, a suo modo s'intende, alla questione da noi posta sopra: perché i missionari avrebbero respinto l'identificazione Utixo= Unkulunkulu se entrambi potevano venir considerati come Esseri Supremi, ma hanno costretto gli indigeni a coniare il nome Ugukqabadele con cui riprodurre in zulu la parola straniera Utixo (mediante la traduzione del termine ottentotto "ginocchio" nel termine zulu *gukqa*), o comunque ad usare a questo fine un eventuale nome già esistente, scelto per la presenza in esso della parola "ginocchio"? La risposta di Wanger, si ricorderà (v. sopra, pag. 20), è: per debolezza umana, per non far torto ai primi missionari metodisti che hanno imposto l'uso di Utixo per tradurre Dio. Ora, se nei riguardi di Unkulunkulu l'etnologia religiosa ha operato in tal modo pur partendo da una documentazione, quale quella di Callaway, che, come s'è visto, avrebbe dovuto impedire sul nascere certe personificazioni (e di fatto le ha impedite a Callaway), ritengo che prima di procedere ad una qualsiasi identificazione di Tsui-goab si debba rivedere criticamente tutto quel che è stato scritto su di lui.

Tanto più che – e con ciò veniamo al secondo fatto – neppure Tsui-goab sembra provvisto di una personalità inequivoca. Per es., se Pettazzoni lo annovera tra gli Esseri supremi celesti in *L'essere celeste dei popoli primitivi* (Roma, 1922, pag. 196), proprio Padre Schmidt nega che esso sia un Essere Supremo acquisibile al suo *Urmonotheismus* (*Der Ursprung der Gottesidee*, IV, Münster in Westfalen, 1933, pag. 634); ma poi, come Pettazzoni fa notare nei suoi *Miti e Leggende* (I, pag. 33, no-

ta 1), l'africanista Baumann gli riconosce, anch'esso, i caratteri di un Essere supremo (*Schöpfung und Urzeit*, Berlino, 1936, pag. 22). Quanto a noi, se dovessimo giudicare soltanto dal breve "mito" riferito sopra – né d'altra parte andremo oltre: ci basta aver posto un problema, e non ne tenteremo la soluzione, la quale richiederebbe lo spoglio e la discussione di una vastissima letteratura –, non solo troviamo che Tsui-goab è equivoco tanto quanto Unkulunkulu, ma che se dalle diverse testimonianze raccolte da Callaway si volesse prendere qua e là qualche pezzo opportunamente scelto e astratto dal contesto, e poi ricucire insieme gli spezzoni in modo da ricostituire un nuovo contesto da adottare come sintesi significativa, si potrebbe ottenere un "mito" simile a quello che dovrebbe caratterizzare Tsui-goab.

"Tsui-goab fu un capo molto potente dei Khoikhoi". Proprio dalle numerose testimonianze che finiscono per fare di Unkulunkulu un grande capo morto, Callaway fonda la sua teoria di tipo manistico. "Anzi fu il primo Khoikhoib, dal quale ebbero origine tutte le tribù dei Khoikhoi". Ebbene, anche Unkulunkulu fu il primo, e anche da Unkulunkulu ebbero origine tutti gli uomini. Dunque fin qui Tsui-goab e Unkulunkulu sono alla pari.

"Ma Tsui-goab non era il suo nome originario": fu il titolo che assunse dopo il combattimento vittorioso contro Gaunab. Ora questo titolo contenente la parola "ginocchio" è usato anche presso gli Zulu, nella forma Ugukqabadele. Possiamo eccepire due cose: Ugukqabadele pur contenendo la parola "ginocchio" non ha lo stesso significato di Tsui-goab; e, comunque, non è un titolo di Unkulunkulu. Considereremo separatamente le due obiezioni.

Non ce la sentiremmo di giurare sull'esattezza del significato che gli indigeni attribuiscono a Ugukqabadele, anche se Callaway sembra accettarlo: "significa Colui-che-cade-in-ginocchio-ed-essi-ne-hanno-abbastanza-di-ciò" (pag. 113). Lo stesso Callaway altrove (pag. 120) preferisce tradurre Ugukqabadele con *Unconquerable*, "Invincibile". Si tratta senza dubbio di una etimologia popolare, sul tipo di quella francese che fa di S. Sebastiano (*Sébastien*) il protettore del calzettari perché il suo nome si pronuncia come la frase *ses-bas-se-tiennent* (le sue calze

si tengono su) *. E d'altro canto non è neppure tanto sicuro che Tsui-goab significhi "ginocchio ferito": noi comparando questo nome a quello di Ugukqabadele siamo propensi ad ammettere che almeno la parola "ginocchio" ne sia una componente, ma "lo stesso Hahn nella sua monografia (pagg. 122, sgg.) ... lasciandosi sempre più prendere la mano dalle idee di Max Müller, cercò di spiegare il nome di Tsui-goab come Rossa Aurora", rileva Pettazzoni nei suoi *Miti e leggende* (pag. 33).

Quanto a far diventare Ugukqabadele un titolo, o addirittura un altro nome di Unkulunkulu, è piuttosto facile. Si comincia col constatare che presso gli Zulu oltre all'espressione "Cielo di Ugukqabadele" esiste l'espressione "Cielo di Unsondo". La espressione viene usata nelle medesime circostanze; e cioè durante un temporale: "Il cielo di Ugukqabadele sta piovendo e tuonando" (Callaway, pag. 119), "Come piove il cielo di Unsondo!" (Callaway, pag. 13). Parrebbero dunque due espressioni intercambiabili; o intercambiabili, e dunque equivalenti, sarebbero i due nomi: Ugukqabadele e Unsondo. Unsondo, poi, è a sua volta intercambiabile, e dunque ad esso equivalente, con il nome Unkulunkulu; e stavolta non in una espressione proverbiale, bensì nel mito d'origine della morte che già conosciamo. Racconta, infatti, Callaway (pag. 15) che un giorno un giovane indigeno gli raccontò questo mito nel modo solito, "tranne che invece di dire che (il camaleonte) fu inviato da Unkulunkulu, egli disse: Venne inviato un camaleonte". "Io chiesi", prosegue Callaway "da chi era stato inviato il camaleonte. Quello rispose: Da Unsondo – E chi è costui? – E' colui che ebbe origine per primo e diede origine a tutte le cose". Concludiamo: se si ha voglia di farlo, o se i missionari avessero voluto farlo, grazie alla mediazione di Unsondo, Ugukqabadele può benissimo diventare un titolo o addirittura un nome alternativo di Unkulunkulu. E poi, in quest'orgia di identificazioni, grazie alla mediazione di Ugukqabadele, Unkulunkulu può identificarsi tranquillamente con Utixo e in ultima istanza con Tsui-goab: in fin dei conti non sono entrambi "esseri supremi"? e non sono entrambi, ad un tempo, "proto-avi"? Che importa che dell'uno

(*) E. HARAUCOURT, *Medieval manners illustrated at the Cluny Museum*, Parigi, s.d., pag. 72.

si parli nella cultura zulu e dell'altro nella cultura ottentotta?

Un po' più difficile, in verità, è attribuire a Unkulunkulu, oltre che il titolo di Ugukqabadele, anche un mito simile a quello del combattimento di Tsui-goab, dall'esito del quale, per la ferita al ginocchio, questi trasse il nome. Le difficoltà nascono da due circostanze: 1) gli Zulu intendono il "ginocchio" che compone il nome di Ugukqabadele come segno di un "inginocchiarsi" (in combattimento), mentre gli Ottentotti parlano per il loro Tsui-goab di un "ginocchio" (ferito) che è il segno lasciato da un combattimento; 2) Callaway non ha raccolto alcun mito di combattimento in cui un eventuale protagonista avrebbe ottenuto il titolo o il nome di Ugukqabadele per essersi "inginocchiato" o per un qualsiasi altro motivo correlabile al termine *ugukqa*, "ginocchio".

Circa la prima difficoltà diremo che la compatibilità tra i due casi è data tanto dal termine "ginocchio" quanto dalla connessione che questo "ginocchio" ha con un combattimento; poi, per il tipo di riscontro da noi instaurato e per il suo fine specifico – che è quello di problematizzare Tsui-goab riducendolo ad Unkulunkulu (e non viceversa!), anche se di fatto trattiamo Unkulunkulu come *potrebbe* essere stato trattato Tsui-goab – ha poca importanza il modo con cui tale connessione si realizza; o meglio: ha poca importanza come pregiudiziale, ma poi potrebbe acquistarne quando, in seguito, invece di farne una obiezione ne facciamo un problema (e faremo anche questo, come si vedrà). Circa la seconda difficoltà, potremmo forse superarla se recepissimo come "miti" gli *exempla ficta* mediante i quali l'informatore di Callaway spiega che cosa significhi e come si ottenga il titolo di Ugukqabadele. Vediamo come stanno le cose, e dunque fino a che punto sarebbe una forzatura una simile interpretazione. Dice l'informatore indigeno (Callaway, pag. 114):

"Noi diamo il nome di Ugukqabadele ad un uomo che è stato circondato da molti altri, i quali fidando nel loro numero si aspettano di essere capaci di sconcertarlo circondandolo, e di ucciderlo prima che lui possa vedere bene quel che fanno; e forse lo accoltellano, o senza averlo accoltellato,

essi lo vedono piegarsi sulle ginocchia e dicono: Sta cadendo, lo abbiamo accoltellato. Ed essi si muovono attorno a lui, ma adesso non più come quando stava in piedi; essi vanno compatti contro di lui ora che è caduto, dicendo: Allora facciamola finita con costui. Ma passa molto tempo senza che lo uccidano; è lui che è solo ad uccidere loro, essi non comprendono come mai sia tanto difficile ucciderlo; finché alla fine essi dicono: Hau! Dunque saremo tutti uccisi alla fine da un uomo solo? Lasciamolo perdere. E così essi lo lasciano nel medesimo posto dove l'hanno trovato, andando via con le facce rivolte a lui; essi lo tornano a guardare e vedono quello ancora inginocchiato e in guardia contro di loro, perché egli pensa che possano farsi coraggio e tornare contro di lui. Ma poiché non tornano, si rialza e se ne va. Essi ne hanno avuto abbastanza di ciò in verità, cioè essi si contentano e non ritornano da lui. Un uomo siffatto allora è chiamato Ugukqabadele".

Per essere un *exemplum fictum* adatto a spiegare il nome di Ukugqabadele come "Colui che s'inginocchia, e gli altri se ne vanno", è un caso piuttosto improbabile; non si capisce come una cosa del genere potrebbe accadere ad un *qualsiasi* uomo. Accetteremmo più facilmente la spiegazione se nella frase iniziale "noi diamo il nome di Ugukqabadele ad un uomo", s'intendesse non un uomo qualsiasi cui potrebbe accadere tutto questo, ma un certo uomo a cui effettivamente tutto questo accadde. In altri termini: l'improbabile *exemplum fictum* diverrebbe un probabile mito in cui si narra come Ugukqabadele ebbe questo nome. Forse non sarà così, forse la riduzione a mito dell'esposizione riferita da Callaway è una nostra forzatura; ma anche la sua semplice riduzione ad *exemplum fictum* è una forzatura. Si ha il sospetto che l'indigeno abbia presente una tradizione mitica ben precisa (donde i dettagli della sua esposizione), ma, per non dar mostra di credere nelle "favole" agli occhi del missionario bianco, l'ha trasformata in un *exemplum fictum*. Tale sospetto permane quando egli fornisce un secondo apparente *exemplum fictum* (pag. 116):

"Per esempio, se appare un esercito potente sulle alture, e l'altro esercito sta in basso, un saggio comandante (dell'esercito che sta in basso) dice: Oh, il posto è brutto; saremo battuti; la nostra posizione è brutta; inginocchiatevi e colpiteli al ventre. Se lo stratagemma ha successo, il loro capo

può venire chiamato col nome di Ugukqabadele ... Questo dunque è il modo con cui i re presero (quel) nome".

In questo caso c'è anche lo spazio per l'*exemplum fictum*, ma nel senso che l'informatore immagina come potrebbero essere andate le cose; resta invece il fatto che certi re presero veramente il titolo o il nome di Ugukqabadele, almeno nella coscienza dell'indigeno, e quindi si fa più probabile il modello mitico che non l'*exemplum fictum* con riferimento a questi re.

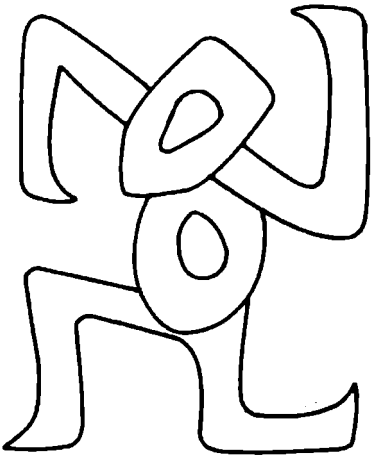
Una volta stabilito questo parallelismo tra il mitico duello che ha dato il nome a Tsui-goab e i combattimenti in ginocchio che darebbero diritto al titolo di Ugukqabadele, possiamo anche notare le differenti modalità: Tsui-goab non trae alcun vantaggio dal proprio "ginocchio", anzi questo si rivela il suo punto debole, perché è qui che sarà ferito e da qui trarrà la sua futura zoppia; invece Ugukqabadele trae vantaggio proprio dallo aver poggiato un ginocchio a terra. Ecco che, a questo punto, diventa facile osservare come la ricerca si sia spostata dagli "esseri", la cui comparabilitá si fa sempre meno significativa, alle "azioni"; pertanto posto il problema del "ginocchio" come debolezza/forza, non ha nessuna importanza, né per la sua impostazione né per una sua eventuale soluzione, stabilire se Ugukqabadele sia un essere mitico o un titolo, e se un titolo attribuito ad un certo re, o a tutti i re zulu, o attribuibile a chiunque compia o abbia compiuto una determinata azione.

Su questa nuova linea di ricerca, che qui indicheremo sommariamente senza seguirla in quanto esulante dai nostri interessi immediati, ci si può fare orientare da due tipi di riscontro corrispondenti rispettivamente alle due valutazioni del ginocchio (debolezza/forza) rilevate sopra.

Il caso di Tsui-goab fa venire in mente la lotta con Dio (o con l'"angelo") sostenuta da Giacobbe durante tutta una notte (*Gen.*, 32, 24 sgg.); alla fine Giacobbe risulta vincitore ma il suo misterioso avversario lo tocca all'anca e lo rende zoppo; né basta, ma gli cambia anche il nome da Giacobbe in Israele. Più genericamente parleremmo di un riscontro a livello di una lotta iniziatica, mitica o rituale che sia, in seguito alla quale si acqui-

sta un nuovo nome (e con esso una nuova qualità), nonché un segno fisico dell'avvenuta trasformazione: la zoppìa tanto per Tsui-goab quanto per Israele.

Il caso di Ugukqabadele, invece, fa venire in mente il gigante libico Anteo, figlio di Gaia (Terra), di cui ci parla la mitologia greca (Pind. *Isthm.*, 4, 87 sg., e relativo scolio; Diod. Sic. 4, 17, 4; Paus., 9,11,6; etc.): era invincibile nella lotta perché quando l'avversario gli faceva toccare terra, da questa, e cioè da sua madre, egli traeva una nuova forza. In questi termini, infatti, intenderemmo la spiegazione dell'informatore di Callaway, laddove si dice che gli avversari non "comprendono come mai sia tanto difficile uccidere" colui che si è messo in ginocchio: da questa posizione che parrebbe il preludio alla resa, egli, invece, trae una nuova forza che gli permette di uccidere tutti i suoi avversari senza essere ucciso a sua volta. A ciò si aggiunga la possibilità di vedere un combattente in ginocchio nella emblematica forma di svastica a cui è piegato un essere antropomorfo in certe raffigurazioni di varia provenienza e di varie epoche: Frobenius ne fornisce una tavola comparativa nella sua *Storia della civiltà africana* (trad.ital., Torino, 1950, pag. 145); egli, che le spiega come simboli solari (appunto come svastiche umane), vi vede



Guarnizione di un sacchetto di pelle dei Schango, Africa Occidentale

(da L. Frobenius, *Storia della civiltà africana*, Torino, 1950, pag. 145).

rappresentata una "corsa in ginocchio", noi suggeriremmo invece un "combattimento in ginocchio", specie per una di esse (v. figura) proveniente dall'Africa occidentale.

Tutto ciò – sia ben chiaro – non serve a "spiegare" Tsui-goab o Ugukqabadele in qualità di esseri personali, ma se mai proprio a spersonalizzarli o a rilevare l'equivoco in cui si è caduti inseguendo, almeno nel caso di Tsui-goab, una personalizzazione in senso occidentale. Proprio Tsui-goab che ha ottenuto la massima "personalizzazione all'occidentale" divenendo un Essere supremo (celeste) e quindi una figura apparentemente inconfondibile, si confonde benissimo, invece, con un'altra nota concezione ottentotta, Heitsi-eibib, protagonista di miti che Pettazzoni raccoglie (da Hahn) sotto il titolo "Heitsi-eibib, il mago" (*Miti e Leggende,* pag. 36, sgg.). Se si legge quanto appare sotto questo titolo e lo si confronta con quanto appare sotto il titolo "Tsui-goab, il supremo essere celeste", non si riesce francamente a comprendere perché Heitsi-eibib debba essere definito "mago" e Tsui-goab "essere supremo celeste".

Di entrambi si parla come di proto-avi, come di stregoni, come di indovini capaci di predire l'avvenire, come di capi. E in veste di capi entrambi sono costretti ad affrontare un avversario in duello mortale, e lo uccidono colpendolo dietro l'orecchio; in questa lotta entrambi vengono dapprima sopraffatti più volte, ma poi diventano misteriosamente più forti ad ogni scontro, finché, acquistata una forza prodigiosa, hanno la meglio. Di entrambi si dice che sono morti più volte e più volte risuscitati. Quanto al duello, è interessante notare che proprio Heitsi-eibib, nel cui mito non si parla mai di ginocchia, trovi – a livello della nostra astrazione circa la forza che si consegue al contatto con il suolo – un riscontro con il concetto zulu di Ugukqadabele, nel cui nome è appunto contenuto il "ginocchio" che lo mette in correlazione nominale con Tsui-goab invece che con Heitsi-eibib. Brevemente: Heitsi-eibib ogni volta che viene sopraffatto dal suo avversario viene gettato in una buca, dove altri troverebbero la morte; invece Heitsi-eibib vi trova una fonte d'energia che gli permette di continuare il combattimento più forte di prima; ottiene ciò dicendo alla buca: "Buca dei miei avi, alza un po'

su il tuo fondo e dammi una mano, ch'io possa saltar fuori".

A questo punto potremmo anche produrre gli elementi che differenziano in campo ottentotto Tsui-goab e Hetsi-eibib, e finalmente quelli che differenziano Unkulunkulu rispetto a Tsui-goab, impedendogli (ma solo fino al 1923!) di diventare un Essere supremo celeste. Ma purché tali elementi servano a rilevare una dialettica interna alla cultura ottentotta per quel che concerne Tsui-goab e Hetsi-eibib, e la differenziazione tra cultura ottentotta e cultura zulu per quel che concerne Tsui-goab e Unkulunkulu; e non ai fini della individuazione delle "figure" di Tsui-goab, Hetsi-eibib e Unkulunkulu. Ora si dà il caso che proprio a questi fini siano stati raccolti ed evidenziati gli elementi di differenziazione: diremmo quasi sollecitati dalla richiesta europea, e in un certo senso "aggiunti" alla formulazione mitica originaria, rispetto alla quale, comunque, risultano del tutto irrilevanti.

Per es., ciò che fa di Tsui-goab un essere supremo celeste, mentre Hetsi-eibib resta relegato alla condizione di "mago", è il fatto che di lui si dice, come nel brano riportato sopra: "egli dà la pioggia, fa le nuvole, vive nelle nuvole..... vive in un cielo bellissimo". All'incontro abbiamo la nozione che di Hetsi-eibib si venerano "numerose tombe, ossia monumenti sepolcrali sparsi per il paese (in relazione con le sue numerose morti)", come dice Pettazzoni (*Miti e leggende*, pag. 34). Sta bene il rinvio al mito per quanto riguarda Hetsi-eibib e le sue numerose tombe, ma allora dovremmo dimenticare che anche per Tsui-goab è detto "morì più volte" nel contesto mitico presentato sopra? E non basta, ma se questo morire più volte può in qualche modo diventare contestuale alla vicenda mitica per la quale entrambi sono più volte sopraffatti, nessuna relazione sembra esserci tra il mito di Tsui-goab e il fatto che adesso viva in cielo. Finché si resta al suo potere sul cielo meteorico ("dà la pioggia, fa le nuvole") siamo sempre nei limiti della sua azione mitica ("egli faceva cose meravigliose che nessuno altro sapeva fare"), ed eventualmente nei limiti di un "mago" (della pioggia) che è l'unico *status* riconosciuto da Pettazzoni a Hetsi-eibib; ma per far questo non è necessario "vivere in un cielo bellissimo", anzi neppure "vivere in cielo". E' a questo punto che sorgono i nostri dubbi; è a questo

punto che riterremmo necessaria una conoscenza dell'occasione in cui è venuta fuori l'affermazione circa la residenza celeste di Tsui-goab, la quale affermazione, comunque, rispetto agli altri dati resta, anche così, statisticamente irrilevante.

Che il nostro scrupolo non sia eccessivo, o non sia guidato da preconcetti, lo dimostreremo con il materiale documentario su Unkulunkulu che stiamo sottoponendo a una metodica valutazione. Per far diventare anche Unkulunkulu un essere supremo celeste basterebbe prendere per buone certe affermazioni di una vecchia zulu che Callaway ha mandato ad intervistare da Umpengula Mbanda. La vecchia parla di un creatore (*dabuko*) circa il quale quando da bambine chiedevano dove fosse i padri "puntando il dito al cielo dicevano: il Creatore sta lassù..... Egli è il Re dei re (*inkosi yamakosi*)". Umpengula Mbanda continua il suo resoconto (Callaway, pag. 52): "Ma circa Unkulunkulu la madre di Ubapa (la vecchia) non fece alcuna menzione spontaneamente..... Alla fine io menzionai il nome di Unkulunkulu, e lei comprese e disse: Ah! effettivamente è lui che è il creatore che sta in cielo". Nessun dubbio dunque che si tratta di una asserzione sollecitata; ma perché non dovremmo prenderla per buona?

Perché a smentire la vecchia ci pensa suo figlio Ubapa il quale interviene dicendo: "No! Adesso lei comincia a parlare a vanvera; ieri non ha detto questo al missionario; ha detto che Unkulunkulu era del sottoterra; invece adesso dice che è del cielo". Quanto alla vecchia, ecco la sua reazione: "Sì, sì, ma poi è andato in cielo". E Mbanda riferisce: "Ella lasciò perdere la prima versione e cominciò a dire: Veramente Unkulunkulu è colui che sta in cielo. E i bianchi son essi i signori (*amakosi*) che fecero tutte le cose".

Di fatto la vecchia zulu ha propinato tre versioni. Una al missionario in cui ha cercato di ridurre in termini zulu il dio cristiano proposto dai missionari: esiste un Creatore (*Undabuku*) il quale è il Re dei re (*Inkosi yamakosi*) e sta in cielo (*pezulu*); in questa versione non c'è posto per Unkulunkulu in qualità di figura divina, e allora viene sistemato sotto terra come un morto o come il diavolo. Un'altra è quella che è costretta a riferire a

Mbanda il quale le ricorda il nome di Unkulunkulu e con ciò la tradizione zulu che fa di lui il Creatore: quel Creatore che sta in cielo è proprio Unkulunkulu. La terza è quella stimolata dal figlio, secondo il quale ella sta farneticando e cade in contraddizioni: Unkulunkulu prima è andato sotto terra e poi è salito in cielo. Né la vecchia lascia cadere la cosa qui ma sembra ad un tratto reagire tanto a Mbanda quanto al figlio che la tormentano con domande alle quali lei risponde, ma loro poi muovono contestazioni proprio come fanno i bianchi. Ma chi si credono d'essere? Essi sono soltanto zulu come lo è lei e come lo è Unkulunkulu; donde neppure Unkulunkulu è un vero *inkosi*, ma come stanno le cose oggi i soli e veri *amakosi* sono i bianchi, e dunque son loro "che fecero tutte le cose".

Capitolo IX

Dicevamo della rinuncia a inseguire improbabili personificazioni celesti, come primo passo per approdare a realtà culturali *veramente* indigene, e precisamente ad un organico sistema di rapporti con il cielo meteorico. Ora un tale sistema non costituisce certamente l'oggetto della nostra ricerca, e dunque potremmo andare oltre; tuttavia ci soffermeremo ancora un poco sulla questione per commisurare la validità, o l'utilità, del metodo che ci siamo venuti allestendo per rispondere al problema delle "figure" mitiche. Naturalmente resteremo nel campo della cultura zulu: in quel campo su cui è riversata la nostra metodica devastazione a base di de-personificazioni.

Un caso particolarmente esemplare perché le sue ristrette prospettive non permettono alterazioni: gli Zulu parlano di un cielo-maschio e di un cielo-femmina. Dice l'informatore di Callaway (pag. 401): "La gente parla di due cieli; quello che tuona con un profondo muggito è maschio; non è temibile, non fa danno; infatti benché tuoni non produce niente altro che pioggia.... Si dice del cielo femmina che il tuono è connesso con il fulmine e con la grandine; e il vento che viene con esso è piuttosto cattivo.....". Ora sarebbe certamente errato vedere in tutto questo indizi di una personificazione del cielo meteorico; e per la verità non lo ha tentato né Callaway né altri dopo di lui; ma qui, appunto, non stiamo correggendo interpretazioni devianti dal documento: il caso riferito ci serve per mostrare il meccanismo di deviazione e recupero, e cioè le modalità dell'errore e della sua correzione. L'errore: dire che il cielo possa avere un sesso maschile o femminile, significa conferirgli una natura umana, o quanto meno animale; noi europei possiamo anche dire chiave-

maschio e chiave-femmina senza per questo personificare l'oggetto, ma i "primitivi", no: essi sono "animisti" e personificano ogni cosa. La correzione: "maschile" e "femminile" sono poli di una dialettica che può investire ogni cosa al fine esclusivo di una qualificazione comunicabile dell'oggetto investito: l'espressione cielo-maschio contrapposta all'espressione cielo-femmina distingue (qualifica e comunica) due *facies* meteorologiche (ecco che diciamo *facies*, senza per questo attribuire al cielo un "volto" umano!); in tale sistema non è il cielo ad acquisire caratteri maschili o femminili, ma se mai sono i maschi e le femmine che si appropriano dei caratteri del cielo meteorico, come se i maschi fossero, quando parlano, simili al cielo che tuona (o parla a suo modo) senza fare danni, mentre le femmine sarebbero simili ad un cielo che non dà requie e produce danni, subito dopo che ha cominciato a parlare-tuonare.

Ho detto "non dà requie": avevo sotto gli occhi una descrizione assai efficace del cielo-femmina. Dice l'informatore di Callaway: "Il cielo-femmina causa un gran tormento. Il tormento che causa è per il fatto che non dà ad un uomo il tempo di farsi coraggio; lo incalza repentinamente con una continua ripetizione". E' chiaro che a produrre queste frasi si è spinti non già da una tendenza ad antropomorfizzare il cielo, bensì da una dominante valutazione misogina del rapporto contenzioso tra un uomo e una donna. Se riusciamo ad acquisire questo punto di vista, probabilmente acquisiamo anche un'ulteriore chiave per comprendere le espressioni proverbiali citate nel capitolo precedente: "cielo di Unsondo" o "di Ugukqabadele" o di altri. Se allora ci siamo fermati di fronte all'equivalenza "cielo di..." = "potenza di...", basandoci sull'indicazione dell'informatore che, parlando in astratto, considerava il cielo soltanto per la sua immensità, adesso potremmo trovare nelle diverse espressioni anche tentativi di una diversificazione classificatoria delle *facies* del cielo. Per es.: Unsondo parrebbe definire un tipo di "cielo" eccezionale, straordinario, prodigioso, ma non perché Unsondo sia concepito come tale, né la definizione mediante Unsondo è applicabile soltanto al cielo. Vediamo come stanno le cose dalla relazione su Unsondo che fa Umpengula Mbanda (Callaway, pag.

13, sgg.).

Mediante Unsondo si definiscono: "un uomo quando fa una cosa straordinaria o quando porta a buon fine una difficile impresa" (uomo di Unsondo); il cielo "se cade una pioggia eccessiva, a torrenti, e causa stupore" (cielo di Unsondo); la terra "se è dura a vangare" (terra di Unsondo); "un uomo bellissimo di cui si vuol fare un prodigio" (uomo di Unsondo); un re che "porta fuori il suo esercito nella stagione delle primizie e d'inverno" (re di Unsondo); "inoltre gli uomini dicono questo delle donne, perché le donne hanno le loro caratteristiche, e gli uomini dicono: Au! No! Donne di Unsondo!". Ne ricaveremmo la coscienza di una norma concernente: le azioni che si possono compiere da parte di chiunque; la caduta della pioggia; la consistenza della terra coltivabile; l'aspetto fisico; i periodi dell'anno da destinare alle campagne belliche; la comunità formata dai maschi. Fuori da questa norma è tutto ciò che viene definito "di Unsondo". Quanto alle donne, esse sono nel loro complesso fuori della norma (maschile), avendo le loro proprie caratteristiche (femminili), e perciò sono tutte "di Unsondo". Tra parentesi: se ci si attiene a questa valutazione del femminile si comprende come l'espressione "cielo di Unsondo" possa anche equivalere alla espressione "cielo-femmina", di cui si è parlato prima e da cui abbiamo preso le mosse per arrivare a questa chiave di lettura. Ora la questione è: perché Unsondo, o l'appartenenza ad Unsondo, dovrebbe definire l'eccezione alla norma? O in altri termini: chi è Unsondo?

Si è visto nel capitolo precedente come Unsondo potesse sostituire Unkulunkulu nel mito di origine della morte, e come, secondo l'indigeno che aveva operato questa sostituzione, Unsondo potesse essere considerato, al posto di Unkulunkulu, "colui che è venuto fuori per primo e ha dato origine a tutte le cose" (Callaway, pag. 15). Bene, anche Umpengula Mbanda nel suo tentativo di spiegare le espressioni contenenti il nome di Unsondo, finisce per dire: "Unsondo è la stessa cosa che Unkulunkulu" (Callaway, sempre a pag. 15). Dunque partiamo dalla nozione: Unsondo è un nome che può indicare il protagonista di miti di creazione. Essere un Unsondo o un uomo o una cosa di

Unsondo significherebbe allora essere "mitico", significherebbe appartenere alla stessa alterità (rispetto al tempo attuale) a cui appartiene Unsondo, significherebbe essere e agire al di fuori della norma che organizza il mondo attuale. Il tutto senza che risulti eticamente importante se l'eccezione alla norma sortisca effetti buoni o cattivi; o eticamente importante è l'eccezione di per sé tanto nel bene quanto nel male.

In definitiva diremmo, per tornare alla questione del cielo: gli Zulu danno una connotazione dei diversi aspetti che esso mostra, sia mediante le due categorie bipolarizzanti del maschile e del femminile, sia con nomi o titoli distintivi che, tuttavia, non sono esclusivi del cielo e delle sue manifestazioni. Naturalmente si sta parlando del cielo meteorico; per il cielo astronomico e cioè per la volta celeste è altra cosa: non è definito, non ha bisogno di una definizione. O ha una definizione sul tipo della nostra "volta celeste" puramente descrittiva, la quale non definisce un bel niente e non implica alcun concetto religioso (né scientifico, del resto). Così, evidentemente ad una domanda circa la consistenza del cielo, l'indigeno risponde: "Il cielo blu che noi vediamo supponiamo che sia una roccia" (Callaway, pag. 393).

Di fronte ad una immagine così "solida" del cielo blu, è probabile che Callaway abbia chiesto se si trattasse di una roccia come quelle che stanno sulla terra e se pertanto su questa roccia (di cui noi vedremmo il fondo) c'è un'altra terra. La risposta è: "Noi supponiamo che non vi sia alcun'altra terra sull'altro lato del cielo" (pag. 394). Ora, però, tanto spazio celeste sembra sprecato all'europeo che lo vorrebbe popolare "spiritualmente", o, in altri termini, lo vorrebbe riscattato all'idea cristiana del Cielo; e su questa via l'indigeno non fa difficoltà ad ammettere che vi siano "uomini sull'altro lato del cielo", salvo ad aggiungere: "noi non sappiamo se stanno sulla roccia, o se c'è un po' di spazio che è la (loro) terra sull'altro lato". Dopo di che, l'indigeno porta il discorso su ciò che sta veramente, e non presumibilmente, in cielo, e sta dalla nostra parte della volta celeste e non dall'altra: il sole, la luna e le stelle. "Il sole", dice, "noi non diciamo che sta sull'altro lato del cielo; perché se fosse sull'altro

lato noi non potremmo vederlo.....". E del sole, come della luna, come delle stelle, l'indigeno mostra di sapere tante cose, a differenza dei presunti abitanti del cielo circa i quali non si sa niente. Le cose che sa, infine, son tutte irriducibili ad una interpretazione *sub specie religionis*; sono invece senz'altro riducibili ad un sistema astronomico utilizzato per la ricognizione del tempo e delle stagioni.

Questo sistema che abbiamo definito astronomico non ha naturalmente niente a che fare con il sistema di rapporti col cielo (meteorico) che all'inizio di questo capitolo abbiamo posto come immediato problema di ricerca. Differenzierò i due sistemi alla luce della dialettica mito/rito, per inquadrarli nella problematica storico-religiosa. Il sistema astronomico zulu è quello che organizza un "mondo" in cui si vive e di cui l'uomo non è altro che un elemento oggettivo, ossia esso stesso un "oggetto" privo di ogni possibilità d'azione su quel "mondo"; quanto al "soggetto" di cui quel "mondo" (ivi compreso l'uomo) è "oggetto", esso è trasferito al tempo del mito: il soggetto ha fatto quel "mondo" così com'è "in principio" (*ekukqaleni*, per dirla nella lingua zulu) e pertanto esso resterà sempre tale e quale. Invece il sistema di rapporti col cielo è quello che organizza un "mondo" con cui si vive e nei riguardi del quale l'uomo reagisce, e pertanto ritiene di potersi erigere a "soggetto", e sia pure di azioni rituali; nello specifico zulu potremmo parlare di una lotta dell'uomo contro il cielo meteorico quando questo si fa nemico: quando piove troppo o troppo poco, quando scaglia i suoi fulmini, quando colpisce con la grandine.

Così come la cultura zulu, per la sua componente pastorizia, conosce la razzia, ossia la guerra fatta per togliere agli avversari i loro armenti, in ultima analisi per "mangiare" il bestiame altrui, il cielo ostile può configurarsi al modo di un razziatore che mediante il fulmine "mangia" il bestiame zulu. Abbiamo già trovato l'espressione "mangiare il bestiame" che per gli Zulu rappresenta i più cospicui effetti di un fulmine; si tratta di una espressione che ricorre in varie testimonianze. Quanto agli effetti della grandine, essi concernono le coltivazioni e non il bestiame; ma ugualmente si può dire che per essi si toglie cibo agli Zulu, o

meglio il cielo (meteorico) toglie il cibo agli Zulu. Ora, però, se si fa una guerra di razzia non si fa una guerra al solo scopo di distruggere le coltivazioni degli avversari: dunque si può dire che genericamente la configurazione del cielo ostile resta quella del "razziatore", anche se poi, come vedremo, si realizza da parte della cultura zulu una risposta specificamente "agraria" accanto alla risposta "pastorale".

La risposta "pastorale" creata dagli Zulu per controbattere l'ostilità del cielo è data dalla formazione di una categoria di operatori specializzati: sono pastori-guerrieri che, invece di razziare o di difendersi da razzie altrui, come fanno gli adulti zulu nella doppia veste di pastori e guerrieri, difendono la comunità dalle razzie celesti e, al bisogno, son capaci essi stessi di razziare il "bestiame" celeste. Questi operatori son chiamati appunto "pastori del cielo" (*abalusi bezulu*); ed ecco che cosa ne dice Umpengula Mbanda (Callaway, pag. 375, nota 21):

"I pastori del cielo si dice che pascolano il cielo, perché quando si fa scuro, essi subito vedono che il cielo è brutto, e ha cessato di stare in pace, ed è sceso in guerra per fare del male; e i cuori dei pastori si accendono; essi non son più felici, non son più capaci di inghiottire alcun cibo, e sono irrigiditi dalla paura come se un nemico stesse venendo ad ucciderli. Alla fine, quando il fulmine comincia a lampeggiare, si fanno coraggio. Lasciano la capanna e spingono via il fulmine cercando di farlo tornare da dove è venuto; impediscono alla grandine di cadere, perché sanno che essa distruggerebbe il cibo, l'erba, gli alberi. Quindi essi sono i pastori cha pascolano il cielo in modo che esso non compia irruzioni e non faccia ciò che vuole sulle proprietà della gente. Essi non respingono la pioggia perché è una cosa buona: essi respingono i fulmini e la grandine dal villaggio in cui vivono".

Da questo documento è già possibile trarre un primo abbozzo del sistema di relazioni con il cielo meteorico istituzionalizzato dagli Zulu. E diremo anche che si tratta di un abbozzo fondamentale, suscettibile di perfezionamento ma non di cambiamento. Ciò che non cambierà, ad es., è l'immagine di una ostilità celeste espressa attivamente e non passivamente: il danno che si riceve dal cielo è quello delle attività temporalesche, e non an-

che, nella valutazione zulu, quello che deriva dalla mancanza di piogge, dalla siccità. Si capisce che oggettivamente il danno procurato dalla siccità possa essere ben maggiore di quello che procura una grandinata o anche la caduta di fulmini, tanto per una economia agricola che per una economia pastorale, e tuttavia soggettivamente, e cioè per la cultura zulu – stando almeno alla documentazione fornita da Callaway che solo in due occasioni cita, e con dati equivoci, preghiere per la pioggia: a pag. 59, dove un indigeno si sforza di attribuire al loro creatore mitico l'attualità del creatore cristiano; a pag. 409, dove si parla di incantesimi per la pioggia detti "canti del capo", che farebbero pensare all'esistenza di capi-pioggiaioli – è l'aspetto temporalesco del cielo che determina lo schema di rapporti instaurati con esso. Illustrerò ciò con due esempi. Il primo è dato da un commento di Umpengula Mbanda che, dopo aver riferito come agiscono i "pastori del cielo" dice: "E' di questo che parlano i negri quando dicono che i negri hanno potere; perché essi dicono che sanno come calmare la furia che viene giù dal cielo..... *Io non dico* che essi sanno anche come far cadere la pioggia; *ma essi dicono* di saperlo" (Callaway, pag. 377). Dunque, ammesso che i "pastori del cielo" sappiano anche come evocare la pioggia, Mbanda non è in grado di affermare ciò; non sa niente delle pratiche relative, mentre si diffonde, ben conoscendo la materia, sulle pratiche intese a cacciare fulmini e grandine; noi diremmo: l'evocazione della pioggia è ben distinta dalla lotta col cielo, la quale lotta costituisce il modello fondamentale dei rapporti zulu con il cielo meteorico. Il secondo esempio è dato dalle conseguenze del cielo-femmina di cui si è parlato prima: è un cielo tempestoso e violento il quale non solo procura danni immediati ma produce anche la siccità. In altri termini: persino la siccità vien fatta provenire dal cielo tempestoso, tanto l'immagine di questo è dominante. Ed ecco la relativa testimonianza indigena:

"Ciò che noi sappiamo del cielo-femmina è il danno che esso fa; ciò che si può dire in relazione ad esso è soltanto che danneggia bestiame, uomini e alberi. Dopo di che segue un'intensa calura. Noi ci preoccupiamo se il cielo-femmina capita sempre di nuovo; in tali annate noi diciamo: Il sole

brucerà tutto il nostro raccolto; questo cielo è seguito dalla disgrazia" (Callaway, pag. 402).

Veniamo dunque all'abbozzo che abbiamo definito fondamentale. Esso può procedere per due linee direttive, le quali a tratti si intersecano o addirittura si sovrappongono come nell'adulto zulu si sovrappongono le immagini-funzioni del pastore e del guerriero: il pastore è colui che tiene gli animali in condizione di addomesticamento, è colui che idealmente trasforma gli animali da selvaggi (allo stato naturale) in domestici (allo stato culturale); ma è anche colui che difende la mandria dalle insidie dei razziatori animaleschi (le belve) e umani (i pastori nemici), è anche un guerriero capace, se lo richiedono le circostanze, di combattere, e magari di compiere lui stesso una razzia in territorio nemico. Donde il cielo tempestoso può vedersi tanto come un animale selvaggio, quanto come un razziatore nemico: come un animale selvaggio esso deve essere ammansito, addomesticato, e a ciò provvedono appunto i "pastori del cielo" che finiscono per "pascolarlo", e cioè per ridurlo alla propria volontà impedendogli di scatenarsi, come i "pastori della terra" fanno degli animali intruppati nella mandria; come un razziatore esso va respinto, e a ciò provvedono sempre i "pastori del cielo" che in questa azione intesa a rintuzzare l'irruzione celeste si trasformano in veri e propri guerrieri, e come vedremo, si spingono anche a razziare, essi stessi, il "bestiame" del cielo (che era già del cielo o di cui il cielo si è impadronito mediante il fulmine).

Questi "pastori del cielo" in definitiva si accollano il compito di trattare sistematicamente il cielo meteorico. Ma essi stessi si sono prodotti della cultura zulu; donde diremmo correttamente: la cultura zulu ha istituzionalizzato un trattamento del cielo meteorico creando soggetti umani abilitati a contrastare le minacce del cielo per conto della comunità, abilitati a reagire laddove la comunità non può far altro che subire passivamente le ingiurie del maltempo. In sostanza essi si accollano la paura di tutta una comunità, la soffrono e la superano sulla propria pelle, e ne liberano tutti gli altri. Così si spiega come gli altri possano irridere chi ha paura del tuono, fino a dire, come si è visto: "E'

l'*inkosi e pezulu* che sta giocando".

Il momento della paura è rilevato in tutte le descrizioni dell'azione dei "pastori del cielo". In quella già vista: "i cuori dei pastori si accendono; essi non sono più felici, non sono più capaci di inghiottire alcun cibo, e sono irrigiditi dalla paura". O altrove: "quando il cielo comincia appena ad oscurarsi, anch'egli (il pastore del cielo) si fa scuro" (pag. 380); "se tuona eccessivamente egli comincia a corrucciarsi, cioè può diventare anche lui scuro come il cielo quando è coperto di nuvole" (pag. 378, sg.). Ma la loro paura non può essere paralizzante; in fin dei conti essi dovranno agire, che lo vogliano o no. E la paura diventa rabbia, altro sentimento ripetutamente rilevato dalla documentazione; per es., si dice di uno di questi "pastori" che "è eccitato dall'ira" (pag. 380). Finché si fa coraggio ("alla fine, quando il fulmine comincia a lampeggiare, si fanno coraggio") e, come un buon soldato, si arma e va alla battaglia. O esce all'aperto come un pastore, portando con sé "armi e lo scudo per la pioggia" (un piccolo scudo che è usato come un ombrello per ripararsi dalla pioggia e dalla grandine: Callaway, pag. 384, nota 36).

Il "pastore(-guerriero) del cielo" è considerato un tipo particolare di *inyanga*. Che cos'è un *inyanga*? E' ciò che noi con molta approssimazione traduciamo "stregone" o "dottore" o "indovino" o "medicine-man", ecc.; o con una apparentemente migliore approssimazione diciamo "operatore sacrale", rifugiandoci in una terminologia tecnica che dovrebbe garantire una generica oggettività, ma che, invece, comporta una applicazione della dialettica sacro/profano che non può non essere culturalmente condizionata, e dunque soggettiva. Senza dover approfondire, diremo che in una società di "uguali", chi esercita una attività diversa dagli altri viene per lo più connotato con un termine specifico: per gli Zulu questi "diversi" son chiamati *inyanga* globalmente, salvo poi a distinguere con ulteriori attributi le rispettive specializzazioni; così è detto per lo più *inyanga yokobula*, l'indovino, è detto *inyanga yemiti* il guaritore, *inyanga yensimbi*, il fabbro, ecc. Già, anche il fabbro è un *inyanga*, è un "diverso", come accade oltre che tra gli Zulu in quasi tutte le società africane; ma anche altrove: per es. nell'Asia subartica i "poteri"

del fabbro sono assai simili a quelli dello sciamano.

Dunque il "pastore del cielo" è un *inyanga*. E può essere specializzato nel contrastare i fulmini o nel contrastare la grandine, donde si ha l'*inyanga yonyazi* (*unyazi* = fulmine) e l'*inyanga yesikqoto* (*isikqoto* = grandine). L'informatore di Callaway circa questa distinzione esordisce dicendo: "Noi non facciamo una grande differenza tra grandine e fulmine; noi diciamo che l'una e l'altro sono un esercito dell'*inkosi* che colpisce noi in questo mondo" (pag. 375). Il senso è che grandine e fulmini si presentano come un gruppo di razziatori guidati da un capo: si tratti di grandine o si tratti di fulmini non fa differenza, son sempre nemici da combattere. Ma chi combatterà contro questi nemici particolari, o "diversi"? Appunto quei "diversi" che sono l'*inyanga* del fulmine e l'*inyanga* della grandine. Ma perché, se non c'è differenza tra fulmine e grandine, si distinguono due tipi di *inyanga*? Perché una differenza c'è tra gli effetti della grandine che colpisce i campi coltivati e gli effetti del fulmine che colpisce gli animali; e perciò ci saranno due tipi di *inyanga*: uno per difendere i campi e l'altro per difendere il bestiame. Tutto questo viene detto gradualmente e disordinatamente dall'informatore; la sua esposizione non è certo sistematica, e tuttavia si intuisce come sia guidata da un sistema di relazioni col cielo meteorico che trascende l'occasione e le modalità dell'informazione. Così accade, ad es., che appena enunciata la sua opinione di uomo comune circa la pericolosità che uguaglia fulmini e grandine, l'informatore sia costretto ad un ripensamento, ed aggiunge: "Noi li distinguiamo, comunque, per l'effetto della grandine che è differente da quello del fulmine" (pag. 376). Proviamo a precisare il sistema già abbozzato, servendoci della differenziazione tra *inyanga* del fulmine e *inyanga* della grandine, correlata ai due diversi obbiettivi dell'ostilità celeste: il bestiame e i campi.

L'*inyanga* del fulmine, quando minaccia un temporale, fa scarificazioni sul suo corpo e dice che mangerà il cielo. Lasciamo da parte la scarificazioni, che possiamo considerare un preparativo per il combattimento, e soffermiamoci sull'azione di "mangiare il cielo"; che cosa significa "mangiare il cielo"? L'indigeno risponde così (Callaway, pag. 380, sg.):

"Mangiare il cielo è questo, perché il cielo mangia il bestiame, e l'*inyanga* prende le carni di tale bestiame, e le mette in un recipiente, e l'*inyanga* le mangia finché son calde mescolate con le sue medicine; perché dove il fulmine colpisce il suolo, l'*inyanga* dice che c'è qualcosa che assomiglia all'asta di una zagaglia, che rimane nella terra, e questa cosa è chiamata saetta; essi scavano finché lo trovano e l'usano come una medicina per il cielo; e così dicono che il coraggio che posseggono per lottare col cielo è quella saetta che viene trovata dove ha colpito il fulmine. Inoltre specialmente quell'uccello che è chiamato "uccello del cielo" (*inyoni yezulu*: qui però, diversamente da altrove, Callaway traduce "uccello del fulmine") essi dicono che è la più potente delle medicine contro i fulmini. Se un *inyanga* non lo possiede, ma è un semplice *inyanga* (= non è un *inyanga yonyazi*), non può avere il coraggio che ha l'*inyanga* che lo possiede e che lo ha mangiato".

Ecco quanto ricaveremmo da questa testimonianza, a partire dalla basilare rappresentazione del temporale con fulmini come una incursione di razziatori venuti a mangiare il bestiame della comunità: 1) se il cielo minaccia di mangiare il bestiame, l'*inyanga* minaccia a sua volta il cielo di mangiarlo, ed è probabile che il cielo, sentendosi a sua volta minacciato, si astenga dallo scagliare fulmini; 2) se il cielo non si astiene dallo scagliare fulmini, l'*inyanga* non gli permette di mangiare il bestiame ucciso, ma corre a mangiarlo lui stesso, come a dire: se il cielo non riesce a mangiare il bestiame che uccide, perché dovrebbe cercare ancora di ucciderne? 3) così come i razziatori-guerrieri sono armati di zagaglia, il cielo è armato di fulmini che hanno forma di zagaglie; se si riesce ad impadronirsi di una di queste zagaglie-fulmini ci si arma in pratica delle stesse armi del cielo e non si ha paura di lui; 4) così come la zagaglia dà coraggio al guerriero, la zagaglia-fulmine dà coraggio all'*inyanga* che è anche lui, a suo modo, un guerriero; 5) l'*inyanga* che ha mangiato l'"uccello del cielo" si presenta lui stesso come un razziatore vittorioso, e il cielo sa che di fronte a costui rischia addirittura di perdere il proprio "bestiame" (gli "uccelli del cielo") invece di conquistare l'altrui. Ora osserviamo che sarebbe errato vedere in tutto ciò una arbitraria (inadeguata, infantile, vana, ecc.) associazione di cause ed effetti; corretto è, invece, considerarla come una organica affermazione della cultura zulu per il suo aspetto pastorale

e guerriero contro l'irruzione di forze naturali. Queste stesse forze sono ridotte alla cultura zulu, sono esse stesse "culturizzate", e se con ciò, come diremmo noi, non si ottiene *effettivamente* il loro controllo, la cosa non ha importanza: importante è che ci sia *effettivamente* qualcuno che ritenga di controllarle. Questo qualcuno è un "diverso", è un *inyanga*, il quale oltre ad accollarsi la paura della comunità si accolla anche la responsabilità del successo, in modo che, in caso di insuccesso, non è il sistema ad essere sconfitto e a perdere, per questo, credibilità, ma il solo sconfitto, il solo a rimetterci in credibilità è l'*inyanga* che si è dimostrato incapace di essere "diverso" dalla gente comune, la quale non pretende di "mangiare il cielo", ma anzi quando tuona non si preoccupa di quel che succederà proprio perché non ha mai "mangiato il cielo".

E veniamo all'*inyanga* della grandine. La grandine non ammazza nessuno ma danneggia i campi; ora vediamo che, mentre il fulmine che ammazza tutti, uomini e bestie, niente può contro l'*inyanga* del fulmine, la grandine che non ammazza nessuno potrebbe uccidere proprio l'*inyanga* della grandine. "Se l'*inyanga* non sta digiuno si dice che i chicchi di grandine, se lo colpissero in quantità, potrebbero anche farlo morire" (Callaway, pag. 376). Il che è perfettamente logico, dato che un *inyanga* è un "diverso". L'*inyanga* del fulmine *diversamente* da tutti gli altri uomini non può essere ucciso dal fulmine. L'*inyanga* della grandine *diversamente* da tutti gli altri uomini può essere ucciso dalla grandine.

Per chiarire la posizione di un *inyanga* del fulmine nei riguardi del cielo meteorico, confrontata con la posizione di una persona comune, riporterò il passo seguente (Callaway, p. 379):

> "Se tu stai viaggiando con lui (= con un *inyanga* del fulmine), e di botto comincia a tuonare mentre state lontani da ogni villaggio, e tu cammini davanti e lui ti viene appresso, egli ti dirà: Prosegui avanti. E lui ti seguirà ad una certa distanza, perché dice che se stai vicino a lui ti potrà capitare una disgrazia, perché il cielo penserà che tu lo uccidi. E ti fa proseguire davanti finché non arrivi a casa".

Dunque non appena c'è il rischio della caduta di fulmini, l'*inyanga* fa distanziare l'uomo normale: evidentemente egli sa che il cielo scaglierà fulmini su di lui e che questi fulmini che contro di lui niente possono, potrebbero invece uccidere un non-*inyanga* che si trovi nei suoi paraggi. Parrebbe chiaro tutto ciò (è chiara la funzione di parafulmine dell'*inyanga* nel senso che attira il fulmine su di sé), altrimenti non avrebbe scopo far distanziare il compagno. Senonché c'è da fare i conti con la spiegazione che l'*inyanga* dà della cosa, e con l'interpretazione della spiegazione fornita da Callaway. Callaway intende: il cielo potrebbe pensare che il compagno di viaggio vuole uccidere l'*inyanga*, e allora, per proteggere l'*inyanga*, lo fulmina. E in conseguenza annota (pag. 379, nota 27): "Da ciò è chiaro che non dobbiamo riguardare il pastore del cielo come un oppositore del cielo: ma come un sacerdote a cui è attribuito il potere di una efficace mediazione. Egli è sotto la protezione del cielo; e i suoi nemici, reali o supposti, sono soggetti ad essere distrutti da quello, mentre egli è salvo finché osserva le leggi della sua incombenza. I pagani mi hanno chiesto talvolta di pregare per la pioggia, perché io stesso sono uno che ha il compito di 'ukumelana nenkosi' di lottare con Dio. Confronta *Genesi*, 32, 24-28. E vedi appresso, dove il cielo vendica la morte di un dottore della pioggia". E allora facciamo pure i conti con tali spiegazioni e interpretazioni.

Per prima cosa saremmo portati a mettere in dubbio che l'informatore intendesse dire: "perché il cielo penserà che tu voglia uccidere l'*inyanga*"; ma saremmo portati a credere che intendesse: "perché il cielo penserà che tu voglia uccidere lui, il cielo". E ciò sarebbe perfettamente in linea con tutte le altre testimonianze in cui l'*inyanga* del fulmine si mostra come un guerriero che combatte contro il cielo, e cerca di ucciderlo o di "mangiarlo" così come il cielo cerca di uccidere o di "mangiare" il bestiame degli uomini. Sicché il senso dell'avvertimento sarebbe chiaro: se il cielo ti vede in marcia insieme a un *inyanga* c'è rischio che ti tratti da *inyanga*, ma mentre l'*inyanga* vero possiede le medicine per contrastare il cielo, l'*inyanga* presunto, privo di mezzi com'è, soccomberebbe ai primi colpi. E tuttavia, dovendoci contentare del documento redatto da Callaway, do-

vremmo discuterlo nella presunzione che sia esatto.

Ammesso dunque che la redazione di Callaway sia esatta, osserviamo subito che si tratta comunque di un *hapax*, di una testimonianza del tutto isolata, senza alcun riscontro nel contesto descrittivo dell'*inyanga*, senza alcun valore statistico. Tant'è che lo stesso Callaway è costretto a renderla accettabile formulando per essa nuovi contesti che risultano del tutto estranei alla cultura zulu o, se non alla cultura zulu, almeno alle funzioni istituzionali dell'*inyanga*. Insomma ci tocca "antropologizzare" l'europeo Callaway, laddove egli ha "antropologizzato" il suo informatore indigeno. Su questa via rileviamo soprattutto l'inclinazione dominante ad assimilare l'*inyanga* ad un sacerdote, secondo il modulo europeo che nel migliore dei casi, come abbiamo fatto notare sopra, fa di esso un "operatore sacrale", implicandolo inconsciamente nella nostra dialettica sacro/profano; è appunto per tale inclinazione che l'*inyanga* del fulmine diventa improbabile in veste di nemico del cielo (meteorico) anche se tutte le testimonianze ce lo presentano come tale, e si approfitta della minima occasione, della minima incrinatura nel solido costrutto documentario, per renderlo, come fa Callaway, "amico" del Cielo (con la C maiuscola) quale sede della "sacralità". Ma allora può sorgere il problema: come inserire in questo quadro l'ostilità, l'ira, la rabbia che l'*inyanga* esprime, almeno ritualmente, contro un cielo che egli affronta come si affronta un nemico? Per la fenomenologia religiosa la risposta sarebbe pressoché automatica: si tratta dell'ambivalenza del sacro, per la quale l'*inyanga* è ad un tempo amico e nemico del cielo. Potremmo anche accettarla, ma con la coscienza che stiamo attribuendo agli Zulu il nostro concetto di "sacro" o comunque di una "sacralità ambivalente" che trascende la cultura zulu, vuoi come dato psicologico, vuoi come dato metafisico. Vale a dire: assunto questo punto di vista chiaramente metastorico, non è poi corretto utilizzare per la teoria fenomenologica sul sacro, e precisamente per darle un fondamento storico-scientifico, casi come quello dell'*inyanga* del fulmine; casi del genere, infatti, possono, se si vuole, essere spiegati filosoficamente (o anche psicologicamente) con l'ambivalenza del sacro, ma non possono spiegare a loro volta l'ambi-

valenza del sacro come fatto storico. Come si vede la questione è tutt'altro che semplice: investe tutto un modo di fare storia delle religioni; pone scelte metodologiche di fondamentale importanza che non si possono fare senza la coscienza di farle, mascherandole con l'alibi di una oggettività scientifica che, in teoria, non lascerebbe spazio alle opzioni.

Callaway alla sua epoca non poteva usufruire appieno della "ambivalenza del sacro", la quale sarebbe diventata un classico strumento esegetico soltanto dopo la teorizzazione di Rudolph Otto (*Das Heilige*, München, 1917); ma la sua epoca era appunto quella che preparava l'epoca di Rudolph Otto il quale attinge a piene mani nel "primitivismo" documentato dai vari Callaway e quindi sistematizzato da autori come Marett, il teorico del *mana*, questa "forza" impersonale misteriosa, desiderabile e temibile, utile e pericolosa, e pertanto particolarmente adatta ad esprimere a livello elementare (appunto quello dei "primitivi") la "sacralità ambivalente". Callaway, diremmo, porta la sua pietra al cantiere fenomenologico: *a)* equiparando il rapporto cristiano tra sacerdote e il Cielo, al rapporto zulu tra *inyanga* del fulmine e il cielo meteorico; *b)* rinviando alla "lotta con Dio" sostenuta da Giacobbe, secondo il citato passo biblico, e giustificando con ciò la documentata ostilità dell'*inyanga* nei confronti del cielo meteorico (se lo ha fatto Giacobbe con Dio, lo può ben fare un *inyanga* con un temporale!). Circa il punto *a)* c'è da dire che in verità Callaway riporta soltanto una interpretazione indigena delle sue funzioni sacerdotali; ma il fatto è che la riporta a sostegno della *sua* tesi e non di una tesi indigena, e cioè non come si riferirebbe una curiosità del tutto estranea alla nostra tradizione. Tanto poco estranea alla nostra tradizione, sembra infatti a Callaway, che non esita a proporre il confronto con Giacobbe; con il che siamo al punto *b)* circa il quale diremmo soltanto: il caso di Giacobbe è, teologicamente, così strano e difficile da spiegare, che non si vede come potrebbe chiarire esso stesso il caso dell'*inyanga*; a meno che non si voglia chiarire proprio il caso di Giacobbe mediante il caso dell'*inyanga*, e allora si comprende come un Callaway possa aver dato una mano a Rudolph

Otto, anche se questi non ha mai letto un rigo di Callaway. Anche noi abbiamo utilizzato in qualche modo il caso di Giacobbe, nel capitolo precedente, ma non lo abbiamo fatto per "spiegare" alcunché; abbiamo anzi avvertito che dovevamo servircene per "spersonalizzare" e non per "spiegare" Tsui·goab; ad ogni modo la nostra lettura dell'episodio biblico della "lotta con Dio" è stata così diversa dalla lettura di Callaway, da rendere problematico ogni ricorso a questo Giacobbe buono a tutti gli usi.

Ora però vediamo che Callaway a sostegno della sua tesi non porta soltanto l'interpretazione zulu delle funzioni di un missionario cristiano e il caso di Giacobbe, ma introduce un episodio della storia zulu: il caso di un "dottore della pioggia" vendicato dal cielo. Ecco il fatto come è raccontato da Umpengula Mbanda (Callaway, pag. 389, sgg.):

Quando ero giovane vidi un "uomo della pioggia" (*umuntu wemvula*); il suo nome era Umkqaekana. Era un grande *inyanga* anche presso gli Amazulu, capace di produrre la pioggia. Ma presso gli Amazulu non si faceva vedere molto dal capo. Perché i capi del popolo di Uzulu erano soliti vietare che di un inferiore si dicesse che aveva potere sul cielo; infatti si diceva che il cielo appartenesse soltanto al capo di quel posto. Umkqaekana quindi rimaneva nascosto. Ma non cessava di produrre pioggia in segreto. Alla fine attraversò l'Utukela e venne in questo posto, perché aveva sentito che Utshaka aveva detto: "Siano uccisi tutti gli *inyanga* del cielo". Fuggì, venne presso gli Inglesi; venne qui senza nessuna delle sue cose, ma col suo solo corpo. Divenne un dipendente del capo degli Amadhala; lo stesso a cui eravamo soggetti noi; il suo nome era Unjeje..... Dopo un po' di tempo dalla sua venuta il cielo divenne molto caldo e secco. La gente cominciava a sussurrare al capo su di lui, dicendo: "Vedi quell'uomo; se tu glielo chiedi, lui può far venire la pioggia per te; egli è un grande *inyanga*, superiore a ogni altro *inyanga*"..... Il capo allora gli ordinò di mettersi all'opera..... Io sentiti dire: "Umkqaekana dice: La gente guardi il cielo nel tal giorno; pioverà". E lui andò nella foresta per preparare le sue cose; vi andò continuamente finché venne il giorno che aveva menzionato. E allora piove..... Dopo qualche anno il cielo s'indurì e non pioveva. La gente prese a perseguitarlo in maniera eccessiva..... L'anno seguente, vedendo che il cielo voleva distruggere il raccolto presero ad odiarlo oltre misura. Io a quell'epoca non c'ero..... Sentii dire che si era messo a piovere eccessivamente, in modo da coprire con la terra il cadavere di Umkqaekana. Si diceva che lo avevano avvelenato e non pugnalato. Ho sentito dire che quella gente ne pagò il fio, perché i loro orti furono spazzati via dall'alluvione.

Che dire di fronte a questa testimonianza? Poche cose, ma essenziali. Umkqaekana non è né un *inyanga* del fulmine né un *inyanga* della grandine, ma è un *inyanga* della pioggia, o un "uomo della pioggia" (*umuntu wemvula*): insomma non è uno che lotta contro il cielo quando questo sembra irrompere come un razziatore; è invece uno che ha con l'alterità cielo un rapporto tale da far piovere quando è necessario che piova. Donde si ha una "ambivalenza" soltanto se si fonde in un medesimo *inyanga* la funzione di combattere fulmini e grandine con la funzione di invocare la pioggia; ma questa fusione non è nei fatti documentati da Callaway, dove anzi è documentato il contrario. Si ricordi, ad es., la frase di Umpengula Mbanda riferita sopra (pag. 117): "Io non dico che essi (= gli *inyanga* del fulmine e della grandine) sanno anche come far cadere la pioggia"; è una frase che allora come adesso spiegheremmo in un contesto inteso a distinguere l'*inyanga* anti-fulmine (o anti-grandine) dall' *inyanga* pioggiaiolo. E si tratta anche di una distinzione culturalmente motivata: i padroni-amici del cielo sono i capi, cui soltanto, presso gli Zulu, spetta la funzione di pioggiaioli. "Canti del capo" sono detti gli incantesimi per far cadere la pioggia (Callaway, pag. 409). "La grandezza del cielo è detta appartenere ad Upunga che fu un grande capo ... La gente comprese che per cielo intendeva Utshaka, perché anche il cielo era detto essere suo" (Callaway, pag. 120). In tale ordine di cose si comprende anche l'ostilità di Utshaka contro i "pioggiaioli" che gli facevano concorrenza; non era soltanto una questione di pioggia, ma era questione di quel potere sul cielo che parrebbe essere un requisito esclusivo del capo, così che chiunque vantasse di saper far piovere poneva anche, in un certo senso, la sua candidatura alla carica di capo, e perciò doveva essere eliminato dal capo attuale. In questo stesso contesto si spiega come Callaway potesse essere considerato uno che "lotta" con Dio: un sacerdote, un missionario ha certamente un rapporto con il Cielo, ma che genere di rapporto? certamente non quello che ha un capo, un *inkosi,* perché un missionario non è né si presenta come un *inkosi*; allora non resta che il rapporto che un *inyanga* ha con il cielo meteorico, e cioè il rapporto di uno che "lotta" contro i fulmini

e la grandine.

Infine, come si è detto, anziché fondere e confondere le funzioni di un *inyanga*, gli Zulu distinguevano persino un *inyanga yonyazi* da un *inyanga yesikqoto,* a seconda delle rispettive specializzazioni di lotta: contro il fulmine *(unyazi)* o contro la grandine *(isikqoto).* E si è anche detto che questa specializzazione è condizionata proprio ed esclusivamente dagli effetti della grandine e del fulmine che, pure, potrebbero essere accomunati sotto il segno della devastazione. Per es., siccome il fulmine uccide chiunque colpisca, l'*inyanga* del fulmine non può venire ammazzato dal fulmine; e siccome la grandine non ha mai ucciso nessuno, l'*inyanga* della grandine rischia ogni volta di essere ucciso dalla grandine. Perché l'*inyanga* del fulmine non può essere "mangiato" dal cielo? Perché è l'*inyanga* stesso che "mangia" il cielo, o lo ha già "mangiato". E invece l'*inyanga* della grandine trae la sua incolumità – o meglio la sua capacità di agire sotto la grandine pur essendo particolarmente o eccezionalmente vulnerabile ai suoi colpi – non per aver mangiato qualcosa, ma proprio per non aver mangiato niente; per lui infatti è prescritto di operare a digiuno.

In funzione di una generica difesa del raccolto, colui che elimina gli effetti distruttivi della grandine può certamente essere equiparato a colui che elimina gli effetti distruttivi della siccità, più che a colui che neutralizza i fulmini "mangiatori" del bestiame e non del raccolto. Ciò è vero sul piano di una logica astratta da ogni condizionamento storico, e dunque può essere vero, almeno parzialmente, anche per la mentalità zulu, senonché c'è nella cultura zulu appunto un condizionamento storico-sociale che non permette una completa equiparazione: pur agendo entrambi a favore della prosperità agraria, il campo di azione di un *inyanga* è istituzionalmente distinto dal campo d'azione di un *inkosi*, e soltanto al secondo è riservato il potere di un facitore di pioggia (anche se non sembra più praticato), mentre toccherà al primo di allontanare la grandine, e se si vanta di saper anche produrre pioggia c'è rischio che l'*inkosi* lo faccia uccidere. Ma abbiamo detto che l'equiparazione, almeno parziale, è realizzabile anche da parte della mentalità zulu; perché ciò ac-

cada è naturalmente necessaria una diminuzione del condizionamento storico-sociale, il che può accadere per due motivi: o come episodio di contestazione dell'autorità di un capo, o come effetto di un processo di eliminazione delle funzioni agrarie del capo a tutto vantaggio della esplicazione delle sue funzioni guerriere.

Proprio questa seconda motivazione, che tiene conto in definitiva del modello di regno militarizzato introdotto da Chaka, il primo re storico degli Zulu, sembra adattarsi alla seguente testimonianza fornita dal solito Umpengula Mbanda (Callaway, pag. 378):

La grandine ha i suoi *izinyanga* (plur. di *inyanga*) in tutti i posti; e sebbene vi sia un *inkosi* in una determinata nazione, la gente non dice: "Noi abbiamo grano da mangiare grazie ai poteri dell'*inkosi*", ma dice: "Noi abbiamo grano da mangiare grazie al Tale figlio del Tale, perché quando il cielo fa rotolare una nuvola sull'altra e noi non sappiamo come mandarlo via da un'altra parte, lui è capace di operare con diligenza e fa tutto quel che è necessario, e non non abbiamo più alcuna paura".

Capitolo X

Il caso Unkulunkulu ci ha permesso di constatare quanto siano labili i fondamenti etnologici su cui la storia delle religioni ha costruito il sistema classificatorio dei protagonisti di miti. Ci ha anche permesso di individuare lo scopo di un tale sistema: esso è la risposta ad un problema di "identificazione" che, strada facendo, ci si è rivelato un falso problema, almeno a livello della ricerca storica, in quanto condizionato dalla storia religiosa dell'Occidente, nei termini della quale sarà anche stato e forse è tuttora un problema di grande rilevanza, ma non può essere trasferito con tutta la sua rilevanza in altre culture. Ci ha permesso, infine, di osservare da un punto di vista estremamente relativizzato (tanto alla cultura europea dell'etnologo indagatore quanto alla cultura dell'indigeno indagato) come le "figure" mitiche classificate dalla storia delle religioni in base alla documentazione etnologica possano essere costruite e distrutte nel breve spazio di una medesima testimonianza. In effetti le abbiamo toccate tutte, o quasi, queste pseudo-figure: il "creatore" anzitutto, con i relativi problemi circa la sua definizione come Essere Supremo; e poi il "primo uomo", anche come proto-avo o "antenato" (mitico: donde la questione della sua relazione con gli antenati reali e il loro culto) e come 'eroe culturale"; non abbiamo avuto occasione di parlare del "dema", ma questa figura l'avevamo preliminarmente scartata per le ragioni enunciate nella impostazione della presente ricerca; abbiamo appena accennato ad una problematizzazione del "trickster", quasi per inciso, quando si è parlato del Camaleonte e della Lucertola quali protagonisti del mito zulu di origine della morte.

Nel sistema religioso che Callaway (la cui problematica è

senza dubbio datata e non va oltre gli oggetti costituiti dalla creazione e dal culto degli antenati) attribuisce agli zulu in effetti non c'è spazio per il "trickster". Il che, se opportunamente storicizzato, non sta a significare una oggettiva realtà culturale zulu, ma sta a significare che oggettivamente Callaway non avrebbe potuto parlare di "trickster" perché alla sua epoca questa figura mitica non era stata ancora astratta dalla documentazione etnologica e quindi imposta da una voce autorevole alla fenomenologia religiosa. Per giungere a tanto si dovrà aspettare fino al 1956, quando esce a Londra il libro di P. Radin, insigne antropologo versato soprattutto in americanistica, intitolato *The Trickster. A Study in American Indian Mythology.* E si dovranno trarre le conseguenze dall'asserzione che egli fa a pag. 164, dicendo che il "trickster" è la figura più arcaica della mitologia indiana e "probabilmente di tutte le mitologie", cioè in pratica invitando gli etnologi e gli storici delle religioni a ricercare nei propri campi di studio figure simili o assimilabili. Cosa che è puntualmente avvenuta.

Callaway a proposito del Camaleonte e della Lucertola trova un riscontro nella attualità religiosa zulu, ma, come abbiamo visto, non è un gran che. In una appendice (pag. 100) compie un debole tentativo comparativistico per dare una maggiore "realtà" a questi protagonisti del mito zulu d'origine della morte; e produce un mito dei Basuto in cui, come nel mito zulu, la morte ha origine perché uno degli animali, il portatore del messaggio di morte, arriva prima dell'altro. Senonché neppure questo confronto serve per caratterizzare meglio Camaleonte e Lucertola, dato che nel mito dei Basuto le parti sono invertite: la Lucertola avrebbe dovuto portare il messaggio di vita e arriva tardi, il Camaleonte, portatore del messaggio di morte, parte dopo e arriva prima. Che probabilità hanno questi due protagonisti mitici di diventare "figure" individuabili, se sono addirittura intercambiabili? Non si può dire che il Camaleonte rappresenta il più "lento" o il più "stordito" tra i due perché questa parte può essere attribuita anche alla Lucertola: dunque non c'è nemmeno un dato oggettivo nella loro natura animalesca che li renda più disponibili per l'una o l'altra parte.

A titolo di curiosità, e per datare meglio l'epoca di Callaway, un'epoca in cui con tutta la buona volontà sarebbe stato ancora molto difficile formulare qualcosa di simile al "trickster" abbiamo dato un'occhiata ad un famoso bestiario mitologico, un classico nel suo genere: *Zoological Mythology* (New York - London, 1872), scritto dall'italiano Angelo de Gubernatis, professore di sanscrito e letteratura comparata all'"Istituto di Studi Superiori e di Perfezionamento" di Firenze, nonché membro straniero del "Reale Istituto di Filologia ed Etnografia delle Indie Olandesi". Potremmo dire che A. de Gubernatis rappresentasse alla sua epoca ciò che oggi si direbbe uno storico delle religioni. Il campo di specializzazione filologica (il sanscrito) è quello stesso di uno dei padri fondatori della storia delle religioni, Max Müller. Il metodo comparativistico è quello che distingue la sua ricerca e anche il suo titolo accademico: si tratta in verità di letteratura comparata e non di religione, ma sotto il termine ufficiale di letteratura dovremmo intendere piuttosto "mitologia", e se ancora le "mitologie" venivano recepite più per il loro aspetto letterario che religioso, proprio grazie agli studiosi come A. de Gubernatis cominciarono da allora ad essere sempre di più riscattate alla religione. Né manca la componente etnologica: il nostro de Gubernatis era anche ufficialmente membro di un istituto etnografico.

Ora per quanto riguarda la Lucertola, de Gubernatis non riesce a raccogliere che notizie a livello delle tradizioni popolari, in cui essa rappresenterebbe "una figura demoniaca", ambivalente nel senso che "è parzialmente solare e parzialmente lunare", come egli si esprime sulla scia di Max Müller riferendo ai fenomeni celesti ogni caratterizzazione mitologica (vol. II, pagg. 384, sgg.). Certo che se avesse conosciuto il "trickster" di Radin avrebbe dato un maggiore sviluppo a questa ambivalenza cogliendone i tratti marioleschi piuttosto che quelli demoniaci, e soprattutto senza scomodare il sole e la luna. Ma tant'è; a quella epoca gli studi erano orientati da Max Müller e non ancora da un Radin, e il nostro de Gubernatis fa comparazione indicando a suo modo i due poli dell'ambivalenza della Lucertola: Apollo acquista il divino attributo di Sauroktonos per aver ucciso lucer-

tole, mentre l'anfisbena (che egli assimila più o meno arbitrariamente alla lucertola) è in India sacra donde è proibito ucciderla.

Al Camaleonte è dedicato meno spazio, appena una pagina (la 161 del vol. II), e tuttavia parrebbero esserci elementi per una vasta comparazione, sempre ai fini di una identificazione dell'"essere" che si celerebbe sotto le spoglie di questo animale, "sulle cui virtù medicinali hanno tanto scritto autori greci e latini", come dice de Gubernatis senza citare gli autori stessi. A noi verrebbe in mente di comparare queste virtù medicinali con quelle di cui, come si è visto, parla Callaway, quando dice che gli Zulu uccidono il camaleonte e lo usano "come medicina" (pag. 3, nota 10). Allora ne avevamo desunto: in cambio della immortalità che il Camaleonte non aveva saputo conferire agli uomini, adesso offre se stesso per curare le malattie. Ma le medicine camaleontiche di cui parlano gli autori greci e latini non sono precisamente curative. Ad es. Plinio nella sua *Storia Naturale* (28,8,112) legge in un libro attribuito a Democrito le seguenti notizie, che Aulo Gellio (*Notti Attiche*, 10,12) definisce *vana et intoleranda auribus*: per far tuonare e piovere basta bruciare il capo e il collo di un camaleonte con legno di quercia, oppure bisogna bruciarne il fegato sulla sommità del tetto; per rendersi invisibili, invece, basta portare con sé un vaso di legno contenente una medicina fatta col piede sinistro di un camaleonte arrostito in graticola insieme ad un'erba chiamata anche essa "camaleonte" (erba carlina, cardo).

Dice poi de Gubernatis: "Nel 55° canto dell'ultimo libro del *Ramayana* leggiamo che il re Nrigas fu condannato a restare invisibile a tutte le creature in forma di camaleonte per centinaia di migliaia d'anni ... perché aveva tardato a giudicare una controversia tra due brahmani sulla proprietà di una vacca e di un vitello". Diremmo: il re Nrigas si è attardato come il Camaleonte del mito zulu; oppure: il re Nrigas, diventato camaleonte, si è reso invisibile, come, secondo gli antichi, si rendeva invisibile chi aveva con sé la medicina fatta col piede sinistro di un camaleonte. E con ciò? Il camaleonte è un animale "lento" ed è un animale che sa rendersi "invisibile" grazie al noto mimetismo

della sua pelle. Una caratterizzazione in tal senso del camaleonte è senza dubbio un fatto culturale degno d'attenzione (e di comparazione storica), ma di qui a ricavarne un "essere" mitico ce ne corre. Quanto a de Gubernatis ne ricava addirittura un dio: "Il camaleonte dio della ricchezza, nemico del serpente, è strettamente connesso in mitologia con il leone Indra, con il leone che uccide il mostro serpente, e con il leone che agogna il tesoro". Giunge a tanto mediante una serie di identificazioni, e cioè secondo un metodo divenuto classico e fondamentale per la fenomenologia storico-religiosa; nello specifico: Kuvera, dio della ricchezza, assume la forma di un camaleonte "quando gli dèi piangono terrificati alla vista del mostro (serpente) Ravana", dunque il Camaleonte è Kuvera; Indra combatte sotto forma di leone un mostro-serpente, dunque camaleonte e leone si equivalgono come "nemici" del serpente, etc. etc.

All'epoca di de Gubernatis l'identificazione di un "essere" mitico consisteva sostanzialmente o soltanto nel provvederlo delle qualità di un dio (o di un demone, nel peggiore dei casi; ma, trattandosi di "dio" in senso politeistico, la differenza era pressoché irrilevante). Se de Gubernatis avesse potuto operare con la nozione di "trickster", è probabile che a tale nozione avrebbe ridotto il suo Camaleonte-Kuvera; non gli sarebbero mancati gli elementi. Per es.: Kuvera (o Kubera) che agogna le ricchezze può equivalere al "trickster" che agogna il cibo (è sempre affamato); come il "trickster" risulta tutto sommato una figura buffonesca, così Kuvera è rappresentato come un nano bianco e panciuto, con tre gambe, otto denti e un occhio; il confronto che de Gubernatis fa tra Indra-leone e Kuvera-camaleonte, può tradursi in un confronto tra un modello e la sua caricatura: Indra è un gigante mentre Kuvera è un nano, così come "leone-nano" significa il nome del camaleonte in greco (*chamailéon*), così come si potrebbe dire del coyote, il tipico "trickster", se lo si vedesse come una "menomazione deformante" del lupo, o si potrebbe dire del personaggio Coyote che imita in modo maldestro il Creatore; etc. etc. Su questa via però ci si trova imbarazzati quando anche il "modello" appare, almeno per alcuni tratti, caratterizzabile come un "trickster". E' il caso

dello stesso dio Indra la cui esuberanza si traduce talvolta in smoderatezza nel mangiare, nel bere e nell'attività sessuale, tale da farlo assomigliare ad un "trickster"; e come un "trickster" talvolta subisce le conseguenze delle sue poco edificanti imprese: per es. nello *Skanda Purana* subisce una punizione per aver sedotto la moglie del saggio Utathya; nel *Mahabharata*, per aver sedotto la moglie di un altro saggio il corpo gli si cosparge di segni che nella interpretazione malevola sono vulve (donde l'appellativo di Vulvoso, *Sayoni*) e nella interpretazione benevola sono occhi (donde l'appellativo di Mille-occhi, *Sahasraksha*).

Ma anche nella mitologia degli indiani nord-americani il Creatore, pur agendo in contrapposizione a Coyote, è altrettanto "trickster" in taluni casi. Il primo esempio che mi viene in mente è Sunawavi degli Ute, popolazione dell'Utah di lingua *shoshoni*; alcune imprese mitiche di Sunawavi sono state pubblicate da R.H. Lowie nel "Journal of American Folk-Lore" del 1924, e poi raccolte da Pettazzoni nei suoi *Miti e leggende* (vol. III, Torino, 1953, pagg. 257 sgg.). Sunawavi è il Creatore o Demiurgo, ed è fratello di Coyote: per alcuni tratti sono confrontabili il primo a Unkulunkulu che incarica Camaleonte di portare un messaggio di vita e il secondo allo stesso Camaleonte che per la sua storditezza permette alla Lucertola di portare il messaggio di morte. Sunawavi dice: "Se qualcuno resta ucciso o muore, ritornerà in vita la mattina dopo"; al contrario Coyote dice: "Così non va bene. Quando uno muore sarà morto per sempre". Ora, se Sunawavi fosse tanto diverso da Coyote, avrebbe fatto prevalere il suo ordine; ma non è in tal senso che agisce nei riguardi di Coyote; invece *furbescamente* fa morire il figlio di Coyote, tanto per poter dire al padre addolorato perché non può far ritornare in vita il figlio: "Io avevo fatto una buona regola, ma tu l'hai cambiata". E non è che in tal modo punisce soltanto Coyote, ma punisce anche se stesso, perché in altre occasioni prevede la propria morte per mano dei nemici, e non tornerà in vita a causa di ciò che è stato stabilito a suo tempo da Coyote, e comunque da lui accettato per poter punire Coyote.

In conclusione, quello che sto cercando di dimostrare è che, una volta acquisita la categoria di "trickster" come stru-

mento di ricerca, ogni protagonista mitico rischia di esservi incluso; ed allora a che servirebbe? a che si ridurrebbe la sua funzione categoriale che dovrebbe essere individuante ma non individua poi un bel niente? dovremmo forse usarla prudentemente servendoci di criteri statistici, e distinguendo chi è più o meno "trickster"? ma come si fa a dire chi è più e chi è meno "trickster"? forse dovremmo usare come termine di confronto Coyote (o Corvo, o altri?) delle mitologie nord-americane? Son tutte domande legittime che dovremmo porci se lo studio mitologico viene orientato dalla individuazione di personaggi, esseri, figure. Diventano falsi problemi se l'approccio avviene, anziché per figure, per azioni mitiche; perciò diciamo "azione da trickster", in luogo di "trickster", e si riacquista in qualche modo una funzione categoriale che può rivelarsi utile nella ricerca. Possiamo constatarne l'utilità riandando a quel che abbiamo avuto occasione di dire a suo tempo, quando si parlava del mito zulu d'origine della morte: gli Zulu, dicevamo allora, hanno con quel mito reso insignificante la morte, laddove altre culture l'hanno resa estremamente significativa per denotare la condizione umana; adesso proviamo a riconsiderare la cosa servendoci del concetto "azione da trickster" in funzione categoriale.

Camaleonte è in definitiva poco "trickster": la sua azione è soltanto in piccola parte definibile come "azione da trickster". Agisce sì da stordito e da irresponsabile, ma non anche da maligno. Ecco dunque che l'elemento negativo (carenza di "azione da trickster") diventa positivo in senso culturale, perché rende insignificante la morte e la dissocia con ciò dalla condizione umana; può darsi che tale dissociazione risalga alla "militarizzazione" del popolo zulu realizzata dal re Chaka, può darsi che la stessa "militarizzazione" voluta da Chaka si debba inquadrare in una tradizione guerriera con origini più lontane, ma quel che è sicuro è che morire, per uno Zulu, non significava espiare una colpa originaria, ma significava lasciarsi abbattere da nemici (palesi o occulti), il che ben si addice ad una mentalità di combattenti, o, se vogliamo, ad una cultura che ha sommamente valorizzato il combattimento.

Coyote degli Ute, ricordato poco fa, è altrettanto sciocco

del Camaleonte zulu, ma in più è anche maligno nel contrastare il fratello; egli vuole contrastare il fratello e siccome il fratello ha detto che gli uomini risusciteranno, egli dice tutto il contrario. Ecco dunque che la morte si fa più significativa, tanto quanto maggiore è la responsabilità di colui che l'introduce; ma facciamo attenzione: è l'azione e non il carattere di chi la compie a fornire il significato. Così, quale che sia il carattere di Coyote, vediamo che la sua azione si esplica da un lato come un contrasto all'azione di suo fratello, il Demiurgo (che rappresenta soltanto l'alternativa al morire), e dall'altro come valutazione culturale del compianto dei morti e del relativo rituale funebre, il che sembra fissare una maggiore connessione tra morte e condizione (culturale) umana, dato che anche gli animali muoiono ma senza compianto e senza funerali. Infatti Coyote giustifica la sua disposizione contrastante quella del Demiurgo, dicendo: "Quando uno muore, sarà morto per sempre, sarà seppellito, i suoi parenti si taglieranno i capelli, non porteranno vestiti, e mozzeranno le code e le criniere ai loro cavalli. Si lamenteranno mattina e sera finché lo avranno dimenticato. Porteranno il corpo nei boschi e lo seppelliranno. Sulla via del ritorno non faranno che piangere".

In Grecia non c'è un vero e proprio mito d'origine della morte, ma c'è il mito d'origine della condizione umana. Erano tanto connesse morte e condizione umana, che non s'intravedeva la possibilità di una fondazione mitica della morte. Ora l'azione mitica che fonda la condizione umana fu intesa dai Greci come una "separazione" del genere umano dal genere divino, e dunque soltanto implicitamente c'è riferimento alla morte,in quanto i due generi venivano distinti come i "mortali" dagli "immortali". E l'azione in questione è proprio un'"azione da trickster"; il suo protagonista, Prometeo, ha cominciato ad essere considerato per il suo aspetto di "trickster" subito dopo la uscita del libro di Radin; appena un anno dopo, ad es., già lo considera tale H.J. Rose in *Gods and Heroes of the Greeks,* Londra, 1957. Per quanto mi concerne, ho trattato il mito prometeico come mito di fondazione della condizione umana e mortale nel mio *Saggio sul misticismo greco* (2ª ed., Roma, 1979,

pagg. 76 sgg.) senza dover far ricorso alla identificazione di Prometeo né come "trickster", né come "dio", né come altro. Vale a dire: è l'azione o la serie di azioni di Prometeo e non il suo "carattere" o la sua "essenza" ciò che mi ha permesso di rilevare, seguendo l'insegnamento di Esiodo, la qualità (il "carattere", potremmo dire, o l'"essenza") della condizione umana secondo l'ideologia greca, nonché la qualità di una protesta mistica contro la condizione stessa, realizzata mediante la pratica vegetariana (dato che il problema in quella occasione era costituito proprio dal vegetarianesimo orfico).

Capitolo XI

L'identificazione di Prometeo come "trickster" è tutt'altro che problematica: è certamente il "turlupinatore" che cerca di "turlupinare" persino Zeus; è addirittura un "ladro del fuoco" la qual cosa lo rende protagonista del "più antico e più caratteristico mito di trickster", secondo la valutazione di Mac Linscott Ricketts che ha scritto un articolo sul *North american indian trickster* ("History of Religions", vol. 5, pagg. 327-350; la citazione è a pag. 334). Ma tale identificazione o resta fine a se stessa o introduce all'impostazione di problemi di ricerca. Se resta fine a se stessa, Prometeo viene riguardato come una sopravvivenza, un residuo di arcaiche mitologie ancora avvertibili nella "superiore" civiltà greca e tuttora vive e vitali presso i "primitivi"; così che, mentre si ha l'aria di spiegare Prometeo mediante il "trickster", si finisce per spiegare il "trickster" mediante Prometeo, o più precisamente: ci si serve anche di Prometeo, astraendolo dalla cultura greca, per la costruzione del "trickster" ideale guadagnato dalla fenomenologia religiosa. Quanto ai problemi a cui condurrebbe l'identificazione, distingueremmo due ordini di ricerca: lo storico-culturale e il filosofico-naturalistico (teologia, fenomenologia, psicologia). A noi interessa esclusivamente la ricerca storico-culturale, e perciò considereremo soltanto i problemi che la riguardano. Teoricamente diremmo che si tratta di problemi concernenti: *a)* la diffusione di un tema mitico; *b)* la possibilità di definire storicamente una cultura mediante l'individuazione delle peculiarità di trattamento del tema stesso (ossia mediante il confronto con altre culture o altri trattamenti). Per tradurre nella pratica di ricerca tutto questo ci soffermeremo su un articolo di A. Brelich, *Un mito*

"prometeico", comparso negli "Studi e Materiali di Storia delle Religioni" (vol. 29, 1958, fasc. 1, pagg. 23-40). La scelta di Brelich è ovvia: ancora una volta ci preme, più che confrontarci con altre scuole, indicare come si può progredire su una via aperta dalla scuola romana di storia delle religioni.

Brelich imposta il suo problema a partire da un mito riferito da Nicandro che lo scoliasta al passo (*Theriaka*, 343) definisce "prometeico". Il mito, che Nicandro stesso definisce "antichissimo" (*ogygios*, termine con cui si indicava una primordialità personificata da un "primordiale" re di Tebe, Ogige) narra: Zeus dona ai mortali (gli *hemerioi*) la giovinezza come premio per aver denunciato "il ladro del fuoco" Prometeo; i mortali la caricano su di un asino; l'asino viene morso al collo da un serpente chiamato *dipsas* (da *dipsa*, "sete": si diceva che il suo morso producesse una sete ardente); l'asino comincia a bruciare dentro e prega il serpente di togliergli l'arsura; il serpente acconsente, ma vuole in cambio il carico dell'asino; in tal modo s'impossessa della giovinezza, sottraendola ai mortali che d'allora "incalza la cattiva vecchiaia". Brelich commenta: "Anche un superficiale conoscitore delle mitologie primitive riconoscerà in questo racconto la variante di un mito diffuso in varie regioni della terra; si tratta d'un mito d'origine della morte umana: l'immortalità spettante, in origine, all'uomo, in seguito a un errore, inganno o altro accadimento all'inizio dei tempi, passa al serpente che da allora, cambiando pelle, ringiovanisce periodicamente, mentre l'uomo soccombe alla vecchiaia e alla morte" (pagg. 23, sg.).

La cosa può anche essere vista così, purché però si tenga presente che il modello proposto da Brelich si realizza a partire da un massimo grado di generalizzazione per arrivare a un massimo grado di specificazione. Infatti soltanto generalizzando al massimo si può includere questo mito, che parla di perdita della giovinezza (e non dell'immortalità), tra i miti d'origine della morte; e ancora mediante una generalizzazione spinta si considera la perdita dell'immortalità di per sé senza far differenza se sia avvenuta "in seguito a un errore, inganno o altro accadimento". D'altro canto, parrebbe porre rimedio alla generalizzazione, una specificazione che indubbiamente riduce il campo della compa-

razione sui miti di perdita dell'immortalità e origine della morte; il serpente quale fruitore dell'immortalità perduta dall'uomo. A tuttaprima questa riduzione, quasi una menomazione, potrebbe fare apparire il rimedio peggiore del male; ma non è così se si fanno chiare le conseguenze tanto della generalizzazione quanto della specificazione.

Con la generalizzazione si perde la possibilità di individuare la specifica relazione con la morte in cui una determinata cultura mette la condizione umana, e quindi si perde uno strumento di ricerca storico-culturale che è sempre una ricerca "individuante" e mai "universalizzante". Per la ricerca storico-culturale, come si è visto sopra, diventa estremamente significativo: il non aver ottenuto l'immortalità cospetto all'averla perduta; l'averla perduta per un errore cospetto all'averla perduta per una colpa (o peccato); l'averla perduta per colpa-errore di un protagonista non-umano cospetto all'averla perduta per colpa-errore di un protagonista umano; se c'è stato inganno, la morte come conseguenza e scopo dell'inganno cospetto alla morte come espiazione dell'inganno. Nel caso greco, poi, si fa estremamente indicativo che persino in un mito non assurto ai fasti della grande poesia omerico-esiodea, ma che Rose, come fa rilevare Brelich, considera addirittura una "favola" (evidentemente di tipo esopico) più che un mito, non si parla esplicitamente di perdita dell'immortalità, ma si parla soltanto di perdita della giovinezza; come a ribadire che per la cultura greca, vuoi a livello esiodeo e vuoi a livello esopico, la morte è talmente connaturata alla condizione umana che questa non può essere pensata senza di quella, neppure per il "tempo del mito" quando ancora tutto poteva accadere; al massimo si arriva a congetturare un "paradiso perduto" in cui l'uomo è sì mortale, ma almeno resta giovane per tutta la durata della sua vita. Con la specificazione che fa del serpente il destinatario della immortalità perduta dall'uomo si riduce il campo della comparabilità, e se da un lato ciò facilita l'indagine in senso diffusionistico, dall'altro parrebbe escludere dalla comparazione individuante certe elaborazioni quale quella zulu riferita da Callaway, in cui il serpente compare affatto, o quale quella biblica in cui il serpente co

re, ma con funzioni del tutto diverse e non come fruitore della immortalità tolta agli uomini. Prenderemo in considerazione i due diversi aspetti della cosa, per perfezionare questo immediato giudizio.

In Brelich il problema della diffusione del tema mitico si sovrappone al problema della qualificazione come mito del racconto nicandreo, per via delle perplessità dei filologi orientati a vedere in esso una favola di tipo esopico. Questa è infatti la sua impostazione: "La distanza – più che nello spazio, nel livello culturale – resta ancora troppo grande tra la Sumatra o la Guinea britannica (cioè dove si son rinvenute varianti del tema mitico) e la Grecia classica e arcaica, per poter considerare tranquillamente sulla stessa stregua la presenza, nelle rispettive tradizioni, dello stesso tipo di racconto" (pag. 25). E questa è la soluzione: "Ma ecco che una specie di anello di collegamento viene fornito da un'altra civiltà, non certo primitiva, ma ben più antica della greca, e più vicina ad essa nello spazio e nelle forme culturali. Nell'undicesimo 'canto' dell'epopea di Gilgamesh viene raccontato come l'immortale superstite del diluvio, Utnapishtim, impietosito, alla fine, dell'ansia di immortalità del re di Uruk, gli abbia indicato il modo di procurarsi la pianta di nome 'l'uomo-diventa-giovane-nella-vecchiaia' (tav. 11, v. 281). Gilgamesh, immergendosi fino in fondo alle acque primordiali riesce a venirne in possesso, ma per ben poco tempo: infatti un serpente improvvisamente apparso gliela rapisce, prima che egli possa farne uso" (*ibidem*). Ora è chiaro che senza la specificazione del serpente come fruitore dell'immortalità perduta dall'uomo non sarebbe possibile risalire dal racconto nicandreo alla disavventura di Gilgamesh, ed è chiaro, di conseguenza, che la specificazione stessa, anziché ridurre, come sembra a prima vista, il campo della comparazione, di fatto lo amplia, e, diremmo, lo orienta utilmente. Tant'è che proprio fissando la nostra attenzione sul serpente posto in alternativa all'uomo come l'immortalità è in alternativa alla mortalità, siamo in grado di comprendere meglio (sempre ai fini dell'individuazione di una cultura) anche quelle tradizioni sull'origine della morte in cui il serpente non compare affatto o compare con altre funzioni. Per il primo caso abbiamo

ricordato il mito zulu, in quanto trattato in questo libro. Bene, non vi si parla del serpente, ma, come abbiamo notato allora, il mito si conclude con l'istituzione degli *amatongo*, da parte del Creatore; e abbiamo anche detto che questa doveva essere considerata la chiave di lettura del mito, nel senso che senza la morte non ci sarebbero stati gli *amatongo*, e se non ci fossero gli *amatongo* crollerebbe tutto il sistema culturale e sociale zulu; ora notiamo che gli *amatongo* sono sì i morti, ma sono anche serpenti, o meglio: i morti cui è indirizzato il culto zulu sono soltanto quelli che ricompaiono sotto forma di serpenti; dunque anche nel mito zulu si parla del serpente, in fin dei conti, e se ne parla come di una alternativa al morire, seppure, naturalmente, in un contesto culturale diverso e individuato appunto da una diversa connessione tra uomo e serpente e tra morte e immortalità. Per il secondo caso abbiamo fatto ricorso al racconto biblico senz'altro motivo che quello della sua notorietà. Qui osserviamo che il serpente, in quanto non fruitore dell'immortalità perduta da Adamo, parrebbe doversi escludere come alternativa alla mortalità umana; e di fatto nel racconto biblico esso si presenta come chiara alternativa a Dio, ma proprio il cambiamento di funzioni denota la differenziazione culturale, e se è possibile prendere atto di tale differenziazione e guadagnarla alla storia, ciò si deve alla comparazione con i miti di perdita dell'immortalità in qualche modo incentrati sull'azione di un serpente. Ma questo serpente biblico non potrebbe essere considerato un "trickster", quale alternativa (e contrapposizione) al Creatore? Con questa domanda, però, rischiamo di lasciare il proficuo terreno dell'azione mitica per passare all'equivoca ricerca dell'"essere" mitico.

Anche nel citato articolo di Brelich avviene questo passaggio, anche lì si finisce per arrivare al "trickster", ma non a partire dal serpente biblico, bensì a partire dal greco Prometeo, al cui ciclo la tradizione greca riferiva il racconto nicandreo della perdita della giovinezza, per conferirgli primordialità. Di fatto Brelich rileva questa funzione qualificativa del "prometeico" la cui validità non è minimamente condizionata dalla identificazione dello stesso Prometeo, vuoi come dio, vuoi come titano, vuoi co-

me "primo uomo", e vuoi, finalmente dopo Radin, come "trickster". E tuttavia pare che a quest'ultima identificazione non si possa resistere, e Brelich, oltre ad accettarla, ne trae conseguenze tipologiche e persino cronologiche. Quindi all'arcaicità-primordialità del mito d'origine della morte e di altri miti "prometeici", quali il ratto del fuoco, il vaso di Pandora, e la fabbricazione dei primi uomini dall'argilla, fa riscontrare l'arcaicità-primordialità del protagonista, inteso come "essere", "figura mitica", scrivendo a pag. 28: "Il tipo stesso del 'Trickster' che inganni il 'dio' (o l'"Essere Supremo'), intralciando i suoi piani e provocando il costituirsi delle forme e condizioni dell'esistenza umana (tra cui la mortalità) è uno dei più antichi tipi di figura nelle mitologie del mondo".

A questo punto ci chiediamo: è lecito dire che i miti "prometeici" sono i più arcaici perché Prometeo è identificabile con il "trickster" degli attuali "primitivi"? Sia chiaro: non metto in dubbio l'arcaicità dei miti "prometeici", ma pongo il problema della validità di una identificazione di Prometeo come "trickster" quale prova dell'arcaicità stessa. Perché se così fosse, Prometeo che è più "trickster" del Camaleonte zulu, sarebbe anche più "arcaico", ossia più vicino alla forma originaria del mito di origine della morte e della perdita dell'immortalità. Senonché osserviamo: in Grecia non c'è nessun mito di origine della morte o di perdita dell'immortalità; anche a voler ridurre nei termini di un mito di perdita dell'immortalità il mito riferito da Nicandro, che invece concerne la perdita della giovinezza, esso non ha Prometeo per protagonista. Dunque, si avrebbe in Grecia una dissociazione della figura del "trickster" (Prometeo) dal mito di perdita dell'immortalità, oltre che la trasformazione del mito di perdita dell'immortalità in mito di perdita della giovinezza. Però per parlare di dissociazione dovremmo far riferimento ad un modello ben preciso: il Creatore o Demiurgo stabilisce che gli uomini siano immortali, e il "trickster" li rende mortali. E su quali basi affermeremmo che questo è il modello originario? Non ci sono basi oggettive, in verità. C'è invece una tendenza (soggettiva, culturalmente condizionata) a preferirlo come modello originario perché più accessibile alla nostra mentalità "personificante";

donde sull'azione mitica vengono privilegiati i due "personaggi" antagonisti, il Creatore e il "trickster", mediante i quali si spiega ogni cosa a livello della cultura occidentale. Se spersonalizziamo laddove gli studiosi hanno personalizzato, invece della dissociazione di un modello (tipo quella che finiamo per attribuire ai Greci) troviamo differenti associazioni di un certo numero di elementi ricorrenti; troviamo una struttura significativa il cui significato non è dato da personaggi o esseri o figure (che sono soltanto elementi tra gli altri), ma è dato dalla specifica scelta degli elementi e dallo specifico modo con cui sono correlati, è dato in fondo dall'azione mitica che ormai Lévi-Strauss ci ha insegnato a leggere prescindendo dal valore paradigmatico dei protagonisti. Né con ciò togliamo una funzione alla comparazione, purché essa sia fatta per strutture significative (e perciò individuanti) e non per "esseri" astratti dall'azione mitica e arbitrariamente universalizzati. Così si coglieranno, ad es., diversi sistemi di valori dalle seguenti formulazioni la cui significativa originalità emerge appunto con la comparazione: la giovinezza prende il posto che altrove è tenuto dall'immortalità; lo stolido Camaleonte sta al posto di un astuto e maligno Coyote; o uno stesso protagonista, magari proprio Coyote, è ad un tempo stolido, astuto e maligno; c'è un protagonista antropomorfo invece di un protagonista teriomorfo; l'animale protagonista è un rettile nocivo; o è un rettile piccolo, innocuo, insignificante; o non è un rettile ma è un quadrupede come Coyote, o un uccello come Corvo (per restare alla mitologia del "trickster" nord-americano); la apparente ambivalenza di un protagonista si scinde nell'azione accoppiata di due fratelli, uno astuto e l'altro stolido, come nel caso della concezione greca di una coppia costituita dai fratelli Prometeo e Epimeteo, etc. etc.

Il caso dei fratelli Prometeo ed Epimeteo, riscontrabile nel caso dei fratelli Sunawavi e Coyote del mito ute riferito nel capitolo precedente, e in moltissimi altri casi delle mitologie di tutto il mondo, deve metterci in guardia da interpretazioni "dualistiche" che alcuni studiosi – tra cui U. Bianchi che soprattutto al "dualismo" quale fenomeno storico-religioso ha dedicato la sua ricerca – hanno dato all'antagonismo Creatore/"trickster".

Ci mette in guardia, intanto per la qualità dell'azione concomitante dei due "fratelli": se è riducibile all'azione risultante dal Demiurgo e dal suo oppositore, evidentemente si può procedere anche in senso inverso e allora proprio l'azione del Demiurgo e oppositore acquisterebbe la qualità dell'azione di Prometeo e Epimeteo o di Sunawavi e Coyote o di simili "fratelli", e perderebbe il carattere paradigmatico che gli attribuiscono le interpretazioni dualistiche. Ci mette in guardia, poi (ma soprattutto), contro l'uso del "dualismo" come strumento esegetico, in quanto sospetto di eurocentrismo acritico. Voglio dire: il "dualismo" riduce ogni cosa alla contrapposizione di "principii" laddove si tratta in realtà – sempre che ci vogliamo tenere su un livello di universalità – di espressioni di una intelligenza binaria del mondo, e cioè di un modo di ordinare il mondo per successive "alternative". Sta di fatto che la ricerca di "principii", nella storia degli studi storico-religiosi, sembra essere stata tanto stimolante quanto lo è stata la ricerca degli "esseri"; anche in tal caso, è chiaro, si tratta di un condizionamento culturale, un condizionamento, cioè, che è dato dall'importanza discriminante che nella nostra cultura viene attribuita alle dottrine. La storia del termine "dualismo", sotto la cui etichetta è stato possibile raccogliere i fatti più disparati di altre culture, è quella stessa di tutti i termini coniati col suffisso *-ismo* (politeismo, monoteismo, animismo, manismo, totemismo, ecc.) in tempi diversi e con diversi intendimenti, ma sempre per una classificazione delle religioni intese come sistemi dottrinari.

La via del "dualismo" come la via degli "esseri" finisce per condurre ad un modello paradigmatico, anche unico e universale, che comunque si congettura come originario, così che la minore o maggiore differenziazione da esso dovrebbe attestare il grado di arcaicità, nel migliore dei casi, o addirittura (e questo è il peggiore dei casi) il grado di autenticità di un mito. Con questo criterio, ad es., si giudicherebbe o recente o inautentico un certo mito dei Hupa (California settentr.), perché, come vedremo, estremamente differenziato dal modello rispondente alle esigenze tanto dei cercatori di "dualismo" quanto dei cercatori di "esseri", che è poi il modello per cui la morte viene introdotta

da un "trickster", il quale incarna il principio del male, contro la volontà di un Creatore incarnante il principio del bene. Il mito in questione che Pettazzoni (*Miti e leggende*, III, pag. 107) riproduce da P.E. Goddard, *Hupa Texts* (Berkely 1904, p. 123), si differenzierebbe dal modello nei seguenti punti: il "trickster", il cui nome è Yimantuwinyai è contro e non in favore della mortalità umana; come alternativa alla mortalità non viene comunque posta da lui l'immortalità, ma la possibilità che "gli uomini tornino dieci volte", o, di fronte alla opposizione che trova il suo desiderio, "almeno cinque"; l'opposizione, che poi introdurrà la mortalità umana così come è adesso, non gli viene da un altro "essere" mitico o comunque da un personaggio riducibile a "essere" o "figura", ma gli viene da due sue mogli che sembrano trovar piacere nelle cerimonie funerarie e nel compianto funebre. Ora è interessante notare che questo mito, che per la sua estrema differenziazione da quello che si vorrebbe il modello originario e conseguentemente il metro dell'arcaicità-autenticità, parrebbe poco autentico (quasi una storiella), si dimostra autentico (e cioè valido come componente di una religione) persino all'esame di coloro che per conferire "autenticità" mitica esigono che un determinato racconto sia provvisto di un "orizzonte cultuale", per dirla con una espressione di E. de Martino. Infatti il nostro mito fa parte di un testo che presso i Hupa si recitava nel rito di purificazione di quelli che avevano partecipato al seppellimento di un morto.

Ho scelto per l'esemplificazione il mito hupa non a caso, ma perché il suo attestato inserimento nel rituale funerario ci permette di tornare all'articolo di Brelich in cui, dopo quanto esposto, viene in qualche modo affrontata la questione del rapporto mito-rito. Ecco come si arriva a tale questione: accettata l'identificazione di Prometeo col "trickster", non si può fare a meno di considerare la variante nicandrea del mito di "perdita dell'immortalità" come un deterioramento del modello originario; il deterioramento si presenta anzitutto come dissociazione, nel senso da noi rilevato sopra a proposito della mancanza di Prometeo in questa variante che tuttavia gli antichi potevano definire *mythos Prometheios*; poi come dissociazione nel senso che

la variante è priva di un "orizzonte cultuale" e pertanto parrebbe il risultato di un processo dissociativo di un organico e arcaico complesso mitico-rituale. Brelich si fa carico di questo secondo senso più che altro per rispondere alle perplessità dei filologi tipo Rose (il quale, come si è detto, poneva a livello di una "favola" il racconto nicandreo). E ciò si avverte benissimo dalla impostazione del problema, che, per chiarezza, riportiamo con le sue parole (pag. 29, sg.):

> Proprio la grande antichità del mito può facilmente suggerire il dubbio che esso – insieme agli altri "miti prometeici" e alla figura stessa di Prometheus – pur essendo sorto, a suo tempo, con valore religioso, se ne fosse svuotato prima che le forme storiche della religione greca si costituissero; appartenente ad uno strato arcaico e superato di questa religione, rappresenterebbe nella tradizione greca un relitto privo di senso e atto soltanto a formar oggetto di narrazioni profane. Sospetto che viene in qualche modo corroborato dall'impressione suscitata dalla forma in cui il mito ci è pervenuto: in Nicandro, in Eliano, esso è poco più che una curiosità, divelto completamente com'è da ogni connessione con la realtà di qualsiasi culto religioso. Non che ogni mito debba assolutamente appartenere a un determinato culto – la narrazione di un mito è già di per sé, come giustamente disse G. van der Leeuw, un'azione sacra che, analogamente ai riti, tende a ri-creare, consolidare e sorreggere l'ordine del mondo reale – ma è noto che proprio i grandi miti o cicli di miti delle origini, si legano spesso, proprio in virtù di un significato parallelo, alle più importanti azioni sacre, a cominciare dal mito dell'origine della morte presso i Boscimani, recitato nella festa del novilunio, fino al mito della creazione recitato nella festa babilonese del capodanno. Ora, il mito dell'immortalità perduta, che coerentemente fa parte, come si è visto, di un ciclo di miti sulle origini delle condizioni umane legato al personaggio chiamato, in greco, Prometheus, appare, per questo stesso fatto, enormemente sproporzionato a culti così insignificanti come sembrano essere quelli sopra menzionati di Prometheus ad Argo e ad Opunte.

Una questione impostata in tal modo, quasi per raggiungere un compromesso tra problematica storico-religiosa e problematica storico-filologica, non ammette che una soluzione: il rinvenimento di un culto prometeico più significativo e più proporzionato all'importanza del ciclo mitico prometeico (concernente le origini della condizione umana!), di quanto non lo fossero i

culti di Argo e di Opunte, due città che, a detta di Pausania (2, 19, 8), si vantavano di possedere la tomba di Prometeo. E Brelich propone appunto questa soluzione indicando un "culto ateniese che culmina nella festa Prometheia" durante la quale "aveva luogo una *lampas* o *lampadedromia*, una delle tre simili tradizionalmente celebrate in Atene" e probabilmente "la più antica, su cui le altre due si sarebbero modellate". La *lampadedromia* era una corsa a staffetta in cui il testimone era costituito da una fiaccola (gr. *lampas*) accesa sull'altare di Prometeo, presso l'Accademia. Gli antichi interpretavano il rito come una commemorazione del ratto del fuoco ma "i moderni, come al solito, non accettano volentieri un tal genere di spiegazione", preferendo suggestive spiegazioni magistiche, e dissociando, essi moderni, il rito dall'"orizzonte mitico", una volta tanto che un complesso mitico-rituale ci è stato tramandato in tutta la sua interezza. La ri-associazione a cui Brelich tende è in realtà soltanto il primo passo, ma un passo comunque necessario, per comprendere non solo il rito della *lampadedromia*, come lo comprendevano gli antichi, ma lo stesso furto del fuoco, che il rito avrebbe commemorato, e, complessivamente, tutto il ciclo prometeico in relazione al modo con cui i Greci hanno concepito la condizione umana.

Il primo passo, contro le obiezioni (da parte dei filologi!) circa la discordanza formale tra la staffetta e il furto del fuoco perpetrato da Prometeo, viene compiuto mediante la comparazione con miti primitivi, in modo che "non si avrà ragione di ritenere – senza altra prova che una vaga impressione – che la forma a staffetta della *lampadedromia* dei Prometheia sia inconciliabile con il mito del ratto del fuoco, *se proprio la stessa forma viene attribuita precisamente al ratto del fuoco in alcune mitologie primitive*". Ed ecco la relativa citazione (nota 30, p. 34): "In un mito shoshoni, Coyote ruba il fuoco e i suoi compagni se lo passano di mano in mano in una rapida corsa: R.H. Lowie in JAFL 37, 124, 6 sg (= Pettazzoni, *Miti e leggende*, 3, Torino 1953, 258 sg.); cfr. anche J.H. Steward in "Bull. Amer. Ethn.", 136, 1943, 254 sgg. (due varianti). Ma anche presso gli Andamanesi il fuoco rapito passa di mano in mano: A.R. Brown, *The*

Andaman Islanders, 204". Compiuto in tal modo il primo passo, Brelich apre la ricerca sulla storia religiosa greca alle più ampie prospettive concernenti la condizione umana, con questa possibile sequenza logica: il fuoco rubato da Prometeo è per i Greci lo strumento di comunicazione con gli dèi, è il fuoco sacrificale; la mediazione sacrificale è resa necessaria da quando il genere umano si è separato dal genere divino; la separazione è avvenuta ad opera di Prometeo che compie il sacrificio primordiale; in tale sacrificio la vittima non è equamente ripartita, come non saranno equamente ripartite nel sacrificio istituzionale greco le vittime in quanto i sacrificanti umani ne mangiano le carni mentre i destinatari divini del sacrificio ottengono soltanto il fumo delle ossa bruciate col grasso, e come non sarà equamente ripartita la condizione umana e quella divina; Zeus per punire gli uomini della iniqua ripartizione toglie loro il fuoco, privandoli così della possibilità di ripetere il sacrificio primordiale, e di comunicare con gli dèi; ma Prometeo ruba il fuoco a Zeus e gli uomini entrano definitivamente nel rapporto con gli dèi stabilito da quel sacrificio primordiale con cui Prometeo ha ingannato Zeus (inducendolo a scegliere le "belle" ossa spalmate di grasso invece che le "brutte" carni sformate dal disossamento), e che ha segnato la separazione tra genere divino e genere umano. In questo quadro, che, ai soli fini espositivi, abbiamo presentato come una sequenza logica e che in realtà esprime la fondamentale concezione greca della condizione umana inserita in un sistema religioso di tipo politeistico, non c'è posto per un mito di perdita dell'immortalità da parte dell'uomo e a vantaggio (o per opera) del serpente; sicché il mito nicandreo diventa il mito di perdita della giovinezza, e il suo riferimento all'azione fondante prometeica si riduce al fatto che Zeus avrebbe concesso all'uomo una vita senza vecchiaia come premio per aver esso denunciato il ladro del fuoco.

Il tutto, insomma, conferma quanto si è detto in questo capitolo e nel capitolo precedente circa la connessione greca tra condizione umana e mortalità, tanto indissolubile da escludere l'ipotesi (persino mitica, come diremmo senza renderci però conto che proprio a livello fondante del mito *doveva* essere esclusa)

di una perdita dell'immortalità da parte del genere umano, e cioè di un genere umano originariamente non-mortale. Ma un'altra conferma vorremmo rilevare, e per noi più importante perché concerne l'assunto generale di questo saggio: l'analisi di Brelich perviene a conclusioni positive proprio quando si libera di ogni problema di identificazione come "esseri" dei protagonisti mitici, e pone l'attenzione esclusivamente alle azioni mitiche. Come accade, ad es., quando compie quello che abbiamo definito il primo passo, e cioè il passo decisivo per la sua esegesi, riscattando il problema storico-filologico alla problematica storico-religiosa, mediante un uso corretto della comparazione. Brelich ricorda, allo scopo, il mito shoshoni del furto del fuoco per mezzo di una staffetta. Si tratta di un mito degli Ute, di quegli stessi Ute di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente a proposito di una coppia di fratelli di cui uno, Sunawavi, è stato identificato (arbitrariamente) come Demiurgo e l'altro, Coyote, come "trickster" (altrettanto arbitrariamente). Ora in questo mito ute che Pettazzoni intitola "Il furto del fuoco", colui che ruba il fuoco, o incarica vari animali di rubare il fuoco mediante una staffetta, non è Coyote, ma è proprio Sunawavi; e non lo ruba, o fa rubare, a un Demiurgo ma lo ruba a certa gente "straniera" affinché possa usufruirne la "gente di Coyote". Donde si vede quanto sia inutile, oltre che arbitrario, ogni tentativo di identificare, vuoi come "trickster", vuoi come Demiurgo, vuoi come un qualsiasi altro "essere" i protagonisti di questo mito, che pure proprio per una azione che vi si compie, e non per l'identificazione Prometeo = "trickster" = Coyote, può illuminare un arcaico complesso mitico-rituale greco che ha in Prometeo il suo punto di riferimento.

Capitolo XII

Il "trickster" recepito come una astratta categoria di "esseri" mitici, dovrebbe orientare, appunto per la sua funzione categoriale, gli studi storico-religiosi, ma in realtà costituisce esso stesso un problema storico-religioso nell'area etnologica da cui è stato astratto per venire consegnato alla fenomenologia. Anziché orientare, pare che abbia bisogno esso stesso di essere orientato; pare che abbia bisogno di strumenti esegetici precostituiti, vuoi d'ordine storiografico, vuoi d'ordine psicologico, vuoi d'ordine teologico, come di fatto è accaduto nelle diverse analisi, sistematiche o occasionali, che lo hanno avuto per oggetto. E ciò non solo prima della categorizzazione fattane da Radin, e acquisita da molti studiosi come definitiva, ma anche dopo. Prendiamo il caso di un allievo di M. Eliade, Mac Linscott Ricketts, che abbiamo citato all'inizio del capitolo precedente per una caratterizzazione del "trickster" come ladro del fuoco. Egli comincia il suo studio intitolato *The north-american indian trickster* impostando la ricerca nel modo seguente:

> Uno dei più imbarazzanti problemi che si trova ad affrontare chi si accinge all'interpretazione dei miti e dei racconti popolari degli Indiani nord-americani è la figura del "trickster", che è anche il creatore-trasformatore del mondo e l'eroe apportatore di cultura. Questo "trickster-trasformatore-eroe culturale" (o "trickster-fixer", per brevità) costituisce un problema perché combina in un solo personaggio non meno di due e talvolta tre o più ruoli apparentemente differenti o contrari. Spesso è colui che crea la terra e/o colui che cambia il caotico mondo del mito nella attuale ordinata creazione; è il distruttore di mostri, il ladro della luce solare, del fuoco, dell'acqua, e simili, a beneficio dell'uomo; è colui che insegna usi e costumi; ma è anche uno stravagante pesantemente erotico, insaziabilmente affama-

to, eccessivamente sciocco, falso, e ingannatore tanto degli amici come dei nemici; un vagabondo senza requie sulla faccia della terra; e uno stupidone che rimane spesso vittima dei suoi imbrogli e delle sue follie. Che tipo di logica combina tutti questi disparati elementi in un'unica personalità mitica? ("History of Religions", 5, pag. 327).

La risposta più semplice, la nostra risposta, ad una domanda del genere è che tale "logica" non la si deve cercare nel personaggio "trickster", la cui realtà non va oltre il costrutto fenomenologico che ne fa appunto un "personaggio", ma la si deve cercare in coloro che in diversa misura hanno contribuito a edificare il costrutto stesso. In altri termini: il problema impostato da Ricketts è un falso problema, un problema senza soluzioni reali, o con soluzioni che non dipendono dal "trickster" ma dipendono soltanto dalle opzioni filosofiche di chi al "trickster" attribuisce una realtà trascendente il documento. Il problema vero sarebbe: perché dalla mitologia o dalle mitologie degli indiani nord-americani si è astratta la figura di un "trickster" come qualcosa di irriducibile alle figure mitiche già astratte da altre mitologie, salvo poi a dar luogo ad un orgia di identificazioni mediante le quali si sono ridotte al "trickster" nord-americano figure mitiche e divine d'ogni genere e provenienza? Ecco il problema che cercheremo di impostare se non di risolvere in questo capitolo con cui vorremmo chiudere il nostro approccio critico ai protagonisti di miti.

Prenderò le mosse dal secolo scorso, e cioè fin dove arrivano le mie conoscenze sulla materia. Nel 1868 esce a New York un libro intitolato *The Myths of the New World: a Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Race of America;* l'autore, Daniel G. Brinton, nel capitolo VI, dedicato agli "Dei supremi della razza rossa", finisce per interessarsi soprattutto a Manibozho (o Manabozho o Michabo) degli Algonchini che dalla sua analisi vien fuori come "una impersonazione della Luce, un eroe dell'Aurora, la loro più elevata divinità". Ora, se consideriamo il fatto che questo Manibozho può essere tranquillamente annoverato tra i "tricksters" nord-americani, possiamo immaginare quali sforzi analitici, comparativistici e congetturali abbia

dovuto compiere D.G. Brinton per ricavarne quel che ne ha ricavato. A tuttaprima riesce a intendere con una certa facilità il Manibozho algonchino sotto la specie di uno dei tanti eroi scomparsi di cui si attende il ritorno, grazie ad una estesa comparazione i cui punti di riferimento non sono soltanto amerindiani (il messicano Quetzalcoatl, il peruviano Viracocha, etc.) ma anche europei (Carlo Magno, Re Artù, Federico Barbarossa). Subito dopo, però, si trova imbarazzato nel constatare che l'eroe Manibozho, il cui nome significa Grande Lepre o Grande Coniglio, nei racconti che lo hanno a protagonista appare "mezzo stregone e mezzo sempliciotto... per farla breve, poco più che un buffone maligno che si delizia di scherzi grossolani, e abusa dei suoi poteri sovrumani per scopi egoistici e ignobili" (pag. 162). Ma il problema che gli crea questa stramba figura di eroe divino, tanto poco eroico e tanto poco divino, ha subito pronta la spiegazione che il buon senso gli detta: quella presente nei racconti algonchini è soltanto una versione corrotta della autentica e originaria figura di Manibozho; la versione corrotta di Manibozho sta alla concezione originaria come le figure del Salvatore e degli Apostoli rappresentate nei misteri medievali stanno a quelle consegnateci dai Vangeli. Dunque: non bisogna tener conto delle deformazioni popolari, ma bisogna fidarsi soltanto delle testimonianze per cui Grande Lepre o Grande Coniglio viene riconosciuto come "potente e benefico sopra ogni altro, creatore del cielo e della terra" (pag. 163). Ora però sorge un'altra questione (pag. 164): come mai "una creatura insignificante, quale è il coniglio avrebbe ottenuto questa apoteosi"? E questa volta la risposta non è dettata dal buon senso ma dall'insegnamento di Max Müller, per il quale, come si sa, il mito non è che una "malattia del linguaggio". Quindi alla corruzione popolaresca della concezione di Manibozho si aggiunge una corruzione linguistica, che ha fatto diventare il suo nome Lepre o Coniglio (e sia pure Grande), mentre in origine chissà che alto significato poteva avere. Max Müller, infine, gli insegna la via per ricostruire il nome e il significato esatto (autentico, originario) di Manibozho. Dice infatti Max Müller in un passo della *Science of Language* (Second Series, pag. 518), puntualmente citato da Brinton (pag. 165):

"Tutta la teogonia e la filosofia del mondo antico è incentrata sull'Aurora, la madre degli dèi luminosi, del Sole nei suoi vari aspetti, del mattino, del giorno, dell'alba; essa stessa immagine e volto dell'immortalità". Dopo di che non resta che trovare nella lingua algonchina due parole di suono simile ma di significato diverso, rinvianti una alla "lepre" o al "coniglio", e l'altra alla "aurora" o quanto meno alla sua luminosità. Cosa che Brinton fa regolarmente: uno stesso radicale fonetico serve tanto a formare la parola lepre-coniglio quanto a significare "bianco", da cui "son derivati i termini per oriente, aurora, luce, giorno e mattino" (pag. 165). In conclusione: "Manibozho significa Grande Luce, Spirito della Luce, dell'Aurora, dell'Est, e letteralmente il Grande Bianco, come infatti talvolta è stato chiamato" (pag. 166).

Abbiamo riportato l'approccio di Brinton a Manibozho senza l'intenzione di infierire su uno dei tanti pionieri della storia delle religioni irrimediabilmente datati. Il nostro scopo era, infatti, di desumere da esso uno schema esegetico che – a prescindere da Max Müller – parrebbe costituire un modello ai cui limiti si sono attenute tutte le posteriori interpretazioni del "trickster" nord-americano. Ciò non significa che il modello è stato imposto tanto a Brinton quanto agli altri dalla oggettiva realtà del "trickster", né significa che l'analisi di Brinton è stata così importante e definitiva da influenzare ogni esegesi successiva, ma significa che tanto Brinton quanto i suoi successori appartengono ad una stessa cultura e sono pertanto ugualmente condizionati da essa nel loro confronto con altre culture. Quel che stiamo cercando di dimostrare, e abbiamo cercato di dimostrare in ogni momento del presente libro, è che in fondo l'eurocentrismo acritico non permette troppe libertà; donde accade che da Brinton ai nostri giorni i teorici del "trickster", mentre credevano di tradurre nella nostra logica culturale certa produzione mitologica nord-americana, in realtà inventavano una "figura mitica" mediante la quale affermavano certa produzione speculativa di chiara impronta occidentale. In altro modo, potremmo affermare che i teorici del "trickster" sono rimasti prigionieri di almeno tre "luoghi logici" (*loci communes, topici*), come si di-

rebbe in filosofia, che tutti insieme, seppure con diversa gradualità, ci è dato di rilevare nella interpretazione "esemplare" di Manibozho fornita da Brinton:

1) una *storificazione arbitraria* basata sulla congettura di un processo di deterioramente o perfezionamento, per cui i problemi posti dalla sincronia vengono risolti mediante una ipotesi di diacronia; che si tratti di deterioramento o di evoluzione o perfezionamento, non ha importanza; ciò che importa è che l'ambiguità del "trickster" risultante dalla considerazione sincronica (e comparativa), sia intesa come una perdita di originarietà, nel senso che tratti originari (non importa se negativi o positivi) oggi siano stati sostituiti o aumentati da tratti acquisiti col tempo (ancora: non importa se positivi o negativi); quanto a Brinton, la sua diacronia congetturale muove da un originario "positivo" ad un attuale "negativo", sempre, si capisce, secondo i criteri propri della nostra cultura religiosa;

2) una *dicotomia laicale/clericale* che è certamente operante nella nostra cultura come una forma della dialettica civico/religioso che è poi la dialettica fondamentale a cui va relativizzato il nostro stesso concetto di religione; in altri casi tale dicotomia può apparire come contrapposizione tra una religiosità popolare, non istituzionalizzata, non ufficiale, non "consacrata", e una religione edificata dall'azione e dalla speculazione sacerdotale, rispetto alla quale tutto quel che ne è fuori è "laico" anche se non "irreligioso": a tale forma dicotomica si riferisce appunto Brinton quando contrappone all'interpretazione ecclesiastica ufficiale l'interpretazione popolaresca delle figure di Gesù e degli apostoli fornita dalle sacre rappresentazioni medievali; ma il fondamento storico-culturale va ricercato nel modello che sin dalle origini si è dato la comunità cristiana distinguendo nel suo seno un ceto dominante e docente (il sacerdozio) e un ceto obbediente e discente (il laicato);

3) un *disinteresse semantico* per l'animale di volta in volta incarnante il "trickster"; al massimo si è contrapposto l'"animalesco" all'"umano", ma i "prigionieri" dei *loci communes* occidentali hanno sempre tenuto nell'insignificanza più assoluta lo

specifico animale proposto dalla narrazione mitica indiana; tutti presso a poco al modo di un Brinton il quale, dopo essersi chiesto come mai fosse stata divinizzata "un'insignificante creatura come il coniglio", non si chiede anche se il coniglio, per noi insignificante, non potesse significare invece qualcosa per gli Algonchini, ma stabilisce che se il coniglio è insignificante per noi deve esserlo per tutti, e dunque non può trattarsi di un coniglio divinizzato, ma di un dio "coniglizzato"; tale è l'esteriorità del mondo animale per la "cittadina" cultura europea (la "civiltà", da *civitas*, "città"), che a Brinton, il quale pure prima aveva tratto lumi dalla storia religiosa cristiana, non viene minimamente in mente di raffrontare il coniglio algonchino magari con l'*agnus Dei*, venuto a espiare i peccati del mondo.

Per quel che concerne la "storificazione arbitraria" ricorderò, per la loro importanza che non viene minimamente infirmata dalle rispettive interpretazioni del "trickster", due nomi: Franz Boas, il fondatore della scuola etnologica diffusionistica americana, e Raffaele Pettazzoni, il fondatore della scuola romana di storia delle religioni; il primo in quanto considera il "trickster" come un prodotto di perfezionamento evolutivo, il secondo in quanto lo considera come un prodotto di deterioramento.

Franz Boas, come riferisce Mac Linscott Ricketts (pag. 329), ritiene che il "trickster", che comunque lui non chiama così ma chiama sempre "transformer", sia la sopravvivenza di un originario personaggio che "fondamentalmente era egocentrico, e guidato da nessun impulso più elevato che i suoi propri desideri". Da questo personaggio che casualmente, pur operando da egoista, talvolta apportava benefici al genere umano, per un processo evolutivo parallelo a quello del pensiero umano, si è prodotta la concezione di un eroe culturale "che apporta intenzionalmente le cose buone agli uomini". Quanto all'attuale situazione, si spiega col fatto che in certi casi si è avuta la completa separazione dell'"eroe culturale" dal "trickster" (e magari la loro contrapposizione), mentre in altri la separazione è stata incompleta e così in un unico personaggio si trovano mescolati elementi propri dell'"eroe cultutale" con elementi propri del "trickster".

Raffaele Pettazzoni muove dalla classificazione degli "esseri supremi" correlata agli specifici sistemi economici delle diverse culture: una Terra Madre per le civiltà agricole primitive, un Cielo Padre per le civiltà pastorali, un Signore degli Animali per le civiltà di caccia. Ora egli, cercando di individuare il Signore degli Animali nelle culture religiose degli indiani nord-americani, si trova di fronte a casi come quello di un Inktomni che presso gli Assiniboin ed altre genti di lingua sioux è un rispettabile demiurgo, mentre presso gli Oglala (sempre di lingua *sioux*, ma del popolo Dakota), sotto il nome di Iktomi appare come un oppositore del demiurgo. "E' probabile", dice Pettazzoni, "che Iktomi sia un antico signore degli animali decaduto e trasformato nel tipo del Gran Beffardo" (*L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, 1957, pag. 181). Quanto al tipo del Gran Beffardo, Pettazzoni rileva che "è usualmente rappresentato dal Lupo delle praterie, o Cojote, la figura più popolare del folklore di tutta l'America Settentrionale" e per spiegare la sua ambiguità formula la seguente ipotesi: "Può darsi che il Cojote (al pari di altri demiurghi animaleschi) sia un antico signore degli animali, e come tale un primitivo essere supremo, poi degradato col prevalere di altre forme di esseri supremi, e finalmente scaduto dalla sfera del sacro alla sfera del profano, ma conservante tuttavia il segno della originaria dignità e supremazia" (pag. 182). Lo scadimento dalla sfera del sacro alla sfera del profano, può essere riguardato come uno scadimento dal "clericale" al "laicale", secondo quanto detto a proposito del "luogo logico" n. 2.

Passiamo ora direttamente a Paul Radin, ossia a colui che si è occupato non occasionalmente bensì sistematicamente del "trickster". Proprio la continuità di questo specifico interesse di studio ci porta a distinguere almeno due momenti nella sua antropologia del "trickster": quello iniziale e quello finale. Il momento iniziale può essere fissato da un suo articolo intitolato *Religion of the North American Indians*, comparso nel "Journal of the American Folk Lore Society", vol. 27. del 1914. Il momento finale è naturalmente rappresentato dal diffusissimo libro *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, Londra, 1956, pubblicato poco prima della sua morte; è, come si è detto,

appunto il libro che ha imposto il "trickster" all'attenzione di tutti gli studiosi, indipendentemente dai singoli settori di ricerca. E tuttavia particolarmente interessante ai nostri fini risulterà proprio il Radin prima maniera, almeno per due motivi: privilegia il secondo dei tre "luoghi logici" da noi rilevati, senza tuttavia tralasciare gli altri due, i quali risultano armoniosamente subordinati ad esso; il privilegio in questione gli consente di approssimarsi alla dialettica mito/rito in una misura impensabile per i tempi in cui scriveva. Assai meno interessante invece è il Radin ultima maniera, il cui libro, se si esclude il valore che gli conferisce la mole della documentazione, sprofonda, quanto a teoria, nel più vieto psicologismo, quello psicologismo che, per dirla con Lévi-Strauss, invece di "allargare la portata della nostra logica per includervi operazioni mentali, in apparenza diverse dalle nostre, però intellettuali con identico diritto, ha cercato di ridurle a sentimenti informi e ineffabili: questo metodo, noto sotto il nome di fenomenologia religiosa, si è troppo spesso rivelato sterile e fastidioso" (*Antropologia strutturale*, 3ª ed. ital., Milano 1968, pag. 232).

Nell'articolo del 1914, Radin inquadra tutta la questione del "trickster" in una situazione in cui la nostra dicotomia laicale/clericale, anche nei termini di popolare/ecclesiale, folklorico/religioso, ecc., trova riscontro in una produzione culturale da parte della gente comune in contrapposizione alla produzione dovuta agli sciamani. In tale situazione, gli sciamani i quali "operano con il materiale folkloristico che hanno a portata di mano" (pag. 352) possono talvolta trasformare in "divini" i personaggi che la tradizione popolare ha creati non come tali, e comunque con altra funzione. La teoria generale implicata in questa spiegazione, che, pur muovendosi nel senso indicato da Fr. Boas, sostituisce al vago "pensiero umano" una concreta azione sciamanica, è la seguente: per la gente comune ciò che garantisce il potere umano (= la possibilità di esplicarsi come uomini in questo mondo) è l'opera degli antichi eroi culturali; invece, per lo sciamano il potere umano è garantito da una sistematica relazione con gli spiriti. Per questo succede che il "trickster", il quale opera come eroe culturale nel folklore esprimendo il pun-

to di vista popolare, nella elaborazione sciamanica viene invece trasformato in uno "spirito" provvisto di qualità "divine". Ed ecco come si spiega la diversità di *status* rilevabile nei vari "tricksters" concepiti dagli indiani nord-americani: essa corrisponde ad una gradualità d'intervento sciamanico che può andare da un massimo, come nel caso di Corvo nella costa nord-occidentale e di Coyote in California (ma naturalmente per via del 3° "luogo logico" non si pone il problema della scelta culturale di questi specifici animali) la cui evoluzione religiosa è evidente (applicazione del 1° "luogo logico"), ad un minimo, o anche a un grado zero; il grado zero, e cioè la mancanza di un qualsiasi intervento sciamanico si spiega col fatto che in tal caso gli sciamani "si sono interessati di più ad un'altra divinità" (pag. 360).

Ora, nel costrutto di Radin, una volta depurato della storia congetturale implicita, abbiamo la possibilità di rinvenire qualcosa di oggettivamente valido: la distinzione che egli fa tra l'azione mitica del "trickster" e l'azione attuale dello sciamano in rapporto a esseri non-mitici o non esclusivamente mitici. Tale distinzione è recuperabile alla dialettica mito/rito, nei termini con cui l'ho espressa io stesso in altra occasione: "mito : rito = immutabile : mutabile; l'immutabile essendo il non passibile di intervento (umano) e il mutabile passibile d'intervento; in una cultura quanto è oggetto di mito viene incluso nella zona dell'immutabile e sottratto all'intervento umano (ossia, *si vuole* che ne sia sottratto), mentre ciò che non si vuole che sia sottratto all'intervento umano diviene oggetto di rito" (*Il mito, il rito e la storia*, Roma, 1978, pag. 236). In questa prospettiva si può recuperare quanto dice Radin se si elimina, oltre alla storia congetturale, il condizionamento dovuto al secondo "luogo logico", e cioè la considerazione di un'azione sciamanica assimilata all'azione del clero nella nostra storia religiosa. In sostanza: tanto *quei* miti quanto *quegli* sciamani vanno considerati come prodotti di *quella* cultura; in relazione a ciò che non voleva fosse oggetto di mutamento (per Radin: "la garanzia dei poteri umani") quella cultura ha prodotto certi miti e conseguentemente certi soggetti mitici (per Radin: "l'opera degli antichi eroi culturali") così da sottrarlo ai soggetti attuali (umani o divini che sia-

no); mentre in relazione a ciò che voleva fosse oggetto di mutamento (per es. la trasformazione di un malato in un sano, o in genere il passaggio da una situazione negativa a una situazione positiva) quella stessa cultura ha prodotto tanto i propri riti, quanto gli sciamani (i soggetti umani dei riti), e quanto infine le concezioni di esseri "divini" (i soggetti sovrumani), e cioè gli interlocutori degli sciamani o i destinatari dei riti.

Nel libro del 1956, Radin non distingue più tra eroi culturali e esseri divini, ma tra il ciclo mitico dell'"eroe culturale" e il ciclo mitico del "trickster", con possibilità di fusione dei due cicli, alla quale viene attribuito il rinvenimento di figure complesse che stanno tra l'"eroe culturale" e il "trickster". Nella sua forma originaria il ciclo del "trickster" consisteva, secondo Radin, nel "racconto di un indescrivibile (*nondescripted*) personaggio ossessionato dalla fame, da un incontrollabile impulso a vagare, e dal sesso" (pag. 165). Volendo recuperare ai nostri fini la asserzione di Radin, rileviamo soprattutto il fatto che il protagonista di questo ciclo mitico non sia definibile che per le sue azioni: mangiare, vagare, esplicare l'attività sessuale, e tutto eccessivamente; altrimenti resta "indescrivibile", e cioè senza nome, senza personalità, senza forma. Il che quadra perfettamente con l'assunto di questo nostro saggio, per cui il significato di un mito viene cercato e contenuto nell'azione mitica, senza porre pregiudizialmente la questione dell'identificazione dei suoi protagonisti. Quanto al resto, notiamo che al cibo e al sesso si arriva puntualmente ogni volta che si cerca di arrivare all'ultima motivazione di ogni prodotto culturale; e perciò potremmo dire: ogni volta che si cerca, al di là degli specifici prodotti culturali, il fondamento comune ad *ogni* cultura.

Una ricerca del genere, che definiremmo "de-culturante" o "de-storificante", porta inevitabilmente al cibo come rimedio alla morte individuale (= come esigenza primaria per la sopravvivenza individuale), e al sesso come rimedio alla morte della specie (= come esigenza primaria per la sopravvivenza della specie). E l'"impulso a vagare"? La mobilità-motilità è in fondo il segno più sicuro e immediato dell'essere in vita, come l'immobilità è il segno della morte. E inoltre: per collegare in un sistema logico

cibo, sesso e "impulso a vagare" basta por mente al fatto che la mobilità-motività è tanto l'effetto (l'essere in vita) del cibo e del sesso, quanto la condizione fondamentale per ottenere cibo e appagamento sessuale. Ma a questo punto avvertiamo di aver già valicato i limiti di una ricerca storico-culturale, che deve avere come oggetto soltanto tutto quello che sta al di qua di tali fondamenti, ai quali, del resto, si giunge appunto mediante un processo di "deculturazione" o "destorificazione". A questo punto, diciamo, lo storicista lascia la parola al naturalista, non per avere maggiori lumi sul reale oggetto della sua ricerca (che è nell'ordine dello "storico"), ma perché tutto quel che il naturalista dirà non ha nessuna rilevanza per la propria problematica e relativa metodologia.

D'altra parte l'antropologo (-culturale) sembra trovare altrettanto irrilevante ciò che risulta dalla ricerca storica (o storico-culturale); egli è in effetti un filosofo e pertanto un "naturalista", l'oggetto reale della sua ricerca non sono *le* culture storiche, ma è *la* psiche umana, anche se giunge alla problematica concernente la psiche umana muovendo da prodotti delle culture storiche. Nello specifico, Radin, l'antropologo culturale, chiama Jung, lo psicologo del profondo. Il punto d'incontro – quando cioè il primo passa il "trickster" al secondo – si ha con la qualificazione del "trickster" come il simbolo di una "psiche indifferenziata" colta nel processo evolutivo alla volta di una differenziazione (pag. 168); dopo di che ci pensa Jung a sottoporlo a quel trattamento che lo ridurrà a "psicologema", ossia ad una "struttura psichica archetipale di estrema antichità"; C. Jung lo fa in un capitolo che *completa* il libro di Radin e s'intitola "Sulla psicologia della figura del trickster". A noi che non pretendiamo di spiegare la psiche con la storia, ma vorremmo anche che altri non spiegasse la storia con la psiche, non resta che dire: o psiche (e cioè l'oggetto della ricerca antropologica naturalistica) o cultura (e cioè l'oggetto della ricerca antropologica storica), ripetendo quel che abbiamo detto, e anche allora a proposito di Jung, in un articolo intitolato appunto *O psiche o cultura*, e pubblicato nel n. 2 della rivista "Culture" (1977).

Ora, però, se possiamo ignorare Jung non possiamo igno-

rare un Ricketts il quale a proposito del "trickster" o meglio servendosi occasionalmente del "trickster", fa storia congetturale in un processo che muove dallo storico, passa al fenomenologico, raggiunge lo psicologico, e torna a invadere il campo dello storico. Non possiamo ignorarlo perché il suo articolo sul "trickster" è comparso non in una rivista di psicologia, ma in una rivista intitolata (e sia pure convenzionalmente, come si è premurato di dire M. Eliade nel primo numero) alla storia delle religioni. Veniamo dunque all'articolo citato all'inizio di questo capitolo. Riprendiamo la domanda di Ricketts: "Che tipo di logica combina tutti questi disparati elementi (= i caratteri del "trickster") in un'unica personalità mitica?" Lèvi-Strauss risponderebbe: una mito-logica. Invece la risposta di Ricketts sembra essere: una psico-logica.

Che il "trickster" possa essere psicologizzato non fa meraviglia: esso è trattato da Ricketts come una persona. "Il trickster è un uomo che si sforza di diventare ciò che egli *sente* di dover diventare: il padrone dell'universo" (pag. 336). Perciò lotta anche contro mostri, ma non per questo "è un dio né un eroe ideale: è molto umano, con debolezze e paure" (*ibidem*). Ora quest'"uomo" tanto umano da essere un uomo comune, come tale, e cioè come un uomo comune, si contrappone allo sciamano. "Il fatto che egli compia tutto da sé, senza l'assistenza di aiutanti soprannaturali, mostra il suo disprezzo per il metodo degli sciamani che hanno una più bassa opinione delle innate capacità dell'uomo" (pag. 335). Come si vede, ci si avvia alla piena realizzazione del "luogo logico" n. 2 (dicotomia laicale/clericale). "Il trickster significa un atteggiamento nei riguardi del mondo soprannaturale diverso da quello caratterizzato dagli sciamani..... Molto spesso certe azioni del trickster sono la parodia e la caricatura di qualche esperienza sciamanica o di qualche sacro rito sacerdotale..... La diffusissima storia del volo del trickster con gli uccelli (o sul dorso di un uccello) che finisce con una caduta ..... è la chiara parodia del volo spirituale dello sciamano" (pagg. 336, sg.). I tentativi d'imitazione dello sciamano, parodistici e caricaturali in quanto destinati al fallimento, significherebbero una specie di definizione dell'uomo cospetto al diverso da sé, e

quindi una delimitazione delle facoltà umane; e questo può anche andar bene: però come chiave di lettura dei miti e non del "trickster" il quale fa appunto cose che gli uomini non dovrebbero fare. Ma poi ecco un significato che Ricketts ritiene "più profondo": il "trickster" vuole *ridicolizzare lo sciamano*. A questo punto tale è il condizionamento dell'esegesi da parte della dicotomia laicale/clericale, che Ricketts si pone la domanda: dunque il "trickster" è un ateo? Cui segue la risposta: "Egli non è un ateo – sa che gli esseri spirituali esistono e sono reali – ma non chiede loro aiuto..... E' un credente ma non un praticante" (pag. 339). E' appunto da questa posizione di "credente ma non praticante" che, per esasperazione, può anche diventare un "anti-dio", e cioè il protagonista di miti che lo vedono in opposizione al Grande Dio, all'Essere supremo, circa il quale tornano in ballo gli sciamani. Il "Grande Dio è per lo più un costrutto sacerdotale sciamanistico, basato sulla ierofonia del cielo e l'esperienza del trascendente che vi viene associata..... Facilmente acquista l'attributo della creatività, la capacità di fare apparire la terra dal niente o quasi-niente, come lo sciamano è capace di fare apparire le cose magicamente..... Il *trickster-fixer* [a sua volta], è, come creatore, nel suo ruolo naturale, dal momento che esiste dal principio, e dal momento che è noto come colui che ha dato origine all'attuale ordine delle cose..... Appare [dunque] pressoché inevitabile che il *trickster-transformer* diventasse rivale del grande dio" (pagg. 339, sg.). Oppure succede che le due figure si fondano in una che presenta più accentuati i caratteri del "trickster" o del "grande dio" in dipendenza del "grado di consistenza della visione del mondo mitica e sciamanica in una data cultura" (pag. 341).

Chi è infine il "trickster"? A conclusione della sua analisi, Ricketts risponde (pag. 343):

a) un essere mondano d'incerta origine che vive d'espedienti, e spesso subisce danno o si trova nell'imbarazzo a causa delle sue folli imitazioni e stravaganze, e tuttavia non se ne preoccupa troppo né ammette mai d'essere stato sconfitto;

b) un trasformatore, un essere del tempo del mito che fa quelle co-

se che danno per sempre al mondo la sua forma tipica, agendo per lo più senza un piano palese o senza premeditazione, e lasciando il mondo com'è oggi dopo averlo preparato così per l'umanità, i suoi "figli";

c) un eroe culturale che, senza l'aiuto di nessuno, rischia la propria vita e le proprie membra in temerari impegni con poteri soprannaturali allo scopo di rendere il mondo una sede migliore per quelli che verranno.

"Tutti questi elementi sono integrati in un solo personaggio che, in realtà, non è altri che l'Uomo".

Con questa definizione del "trickster" si arriva al problema inevitabile in una ricerca fenomenologica psicologicamente fondata: ma tale proiezione dell'umano che cosa ha a che fare con la religione? Cui segue la domanda: che cosa è religione? Ecco come Ricketts dalla definizione del "trickster" giunge alla definizione della religione. E scusate se è poco.

Si comincia ad impostare un problema del rapporto tra mito e rito nella edificazione di un determinato complesso religioso: gli esseri oggetto di culto realizzano certamente una religione, ma la realizzano anche gli esseri mitici tipo "trickster" che oltre a non avere culto sembrano tanto poco edificanti? Questa è la risposta: gli esseri oggetto di culto suscitano un "timoroso rispetto" (*awe*); "il trickster di per sé non suscita mai timoroso rispetto, ma, significativamente, *i suoi miti lo suscitano*; essi sono circondati da tabu: possono essere narrati soltanto di notte, soltanto d'inverno. etc." (pag. 344). In sostanza: anche la narrazione di un mito è rito; donde anche il mito, come il rito, è "sacro" e, in quanto tale, è difeso da interdizioni sacrali. Non è che a questo punto Ricketts si soffermi a considerare la logica delle interdizioni sacrali che specificamente concernono la narrazione dei miti di "trickster"; a lui basta quanto segue, per individuare la sacralità di un mito di "trickster": "Ciò che il mito rivela è l'esperienza della trascendenza da sé di cui è dotata la mente umana. Diversamente dagli animali l'uomo considera se stesso e la sua situazione oggettivamente. Egli trascende col pensiero il suo ambiente immediato di tempo e spazio – anche il suo proprio corpo e la sua mente. I miti del trickster non attestano alcun'altra esperienza di trascendenza più alta di questa: la mente umana trascendente. E che cos'è questa trascendenza?

E' un desiderio, sì, un impulso a sapere. L'uomo non si contenta come le bestie soltanto d'esistere. Egli deve far domande sulla propria esistenza (pensiero), cambiare le condizioni ambientali (azione), e quindi diventare padrone di tutto ciò che vede. Questo è precisamente ciò che fa il trickster in continuazione" (pag. 344).

Siamo arrivati alla filosofia, come è nella natura di una ricerca fenomenologica, ma anche per questa strada, che non è la nostra!, il "trickster" è stato spersonalizzato, finalmente; è stato riguardato per le sue azioni e non come essere. Senonché le conclusioni di Ricketts sono prodotte da una interpretazione che *unifica* tutte le diverse "azioni da trickster" senza prendere coscienza che soltanto finché il "trickster" resta ipotizzato come "essere personale" le azioni attribuite a lui possono venire unificate e interpretate con un'unica chiave. Ma a questo punto della via filosofica, un'obiezione del genere potrebbe essere rintuzzata con relativa facilità: il fattore unificante non è più il "trickster", ormai spersonalizzato e distrutto come essere; il fattore unificante adesso è l'Uomo. Ora che con tale asserzione il fenomenologo ha preso la massima distanza dalla problematica storico-religiosa, si può dire che sia penetrato appieno nella problematica filosofico-religiosa; e in questo specifico campo d'azione non può fare a meno di scontrarsi con il teologo. Che differenza c'è tra la sua "filosofia della religione" e la "teologia?" Potremmo dire che l'una è "antropologia", mentre l'altra è appunto "teologia": l'una riguarda l'uomo trascendente la contingenza storica, così come l'altra riguarda Dio che, per definizione, trascende il mondo. Il contrasto, nell'articolo di Ricketts, si esplica significativamente sul modello del contrasto sciamano/trickster, su cui egli ha tanto insistito; così si giunge alla definizione di una "religione dell'uomo" in contrapposizione a una "religione di Dio" (o degli dèi, o degli spiriti o altri esseri soprannaturali). "Quest'ultima via, ovviamente, è la via dello sciamano, del sacerdote, del pio praticante. L'altra via è quella dell'eroe-trickster. Il primo atteggiamento spesso presume e si vanta di essere il solo atteggiamento religioso possibile, mentre l'altro è irreligioso perché anti-dio" (pag. 345). Ma poi questo tipo di contra-

sto tra l'assunto antropologico e un generico assunto teologico, si precisa quando il teologo non è un teologo qualsiasi ma è un teologo fenomenologo, quando cioè il teologo non fa teologia alla vecchia maniera (pretesca, sacerdotale) ma si muove nel senso di una ricerca sulla fenomenologia del sacro, nel senso stesso, vale a dire, della scuola di M. Eliade a cui il nostro Ricketts appartiene.

Il teologo-fenomenologo, va da sé, è Rudolph Otto; così accade che l'antropologo-fenomenologo senta il bisogno di rivisitare la fenomenologia del sacro formulata da R. Otto che, se adesso sembra contrastare l'assunto di Ricketts, ha comunque contribuito, e in larga misura, ad orientare la fenomenologia di M. Eliade, e quindi indirettamente anche lo stesso Ricketts. La rivisitazione serve, tutto sommato, per postulare una "religione dell'uomo" che, come farebbe il "trickster", ridicolizzi preti e sciamani, e si beffi degli dèi, *senza paura* di punizioni di sorta. "Che cosa potrebbero fare gli dèi all'uomo che non li teme e che sa che essi esistono non per essere serviti ma per essere conquistati?" (pag. 350). A tale conclusione Ricketts giunge con una serie di operazioni sul "sacro" ipotizzato da R. Otto quale *mysterium fascinans* e *tremendum* ad un tempo: 1) eliminazione del *tremendum* dalla "religione dell'uomo", cosicché esso resta a qualificare soltanto la "religione teologica", a cui viene ridotta la problematica di R. Otto; 2) esasperazione del *fascinans*, che, come impulso a sapere, porta nella "religione dell'uomo" alla scoperta e alla conquista dello stesso *mysterium*; 3) svelamento del *mysterium* ultimo, e cioè rivelazione di una sacralità che non trascende l'uomo ma che è nell'uomo, e che quindi non si manifesta come una *paura dell'altro*, ma come una *gioia di vivere*, quella stessa gioia di vivere che parrebbe ispirare e giustificare tutte le azioni di un "trickster".

Chiedevamo, è vero, al "trickster" un orientamento di tipo categoriale, ma ci sembra che Ricketts abbia ecceduto su questa via. In realtà diremmo che ha universalizzato certa nostra problematica esistenziale, e comunque storicamente condizionata, facendone partecipi quegli indiani nord-americani che hanno prodotto, tra l'altro, il ciclo mitico del "trickster". Il che ha tol-

to a lui, e a quanti lo seguissero sulla sua stessa strada, la possibilità di chiedersi quale fosse la problematica esistenziale specifica (e non universalmente "umana") rinvenibile nei miti nord-americani di "trickster". Questo impedimento, almeno nel caso che stiamo trattando, è forse dato soprattutto dal "luogo logico" n. 3, e cioè da quell'atteggiamento che sopra abbiamo definito disinteresse semantico per l'animale di volta in volta incarnante il "trickster". Se volessimo tradurre in teoria o in giudizio d'ordine generale questo impedimento, le sue cause, i suoi effetti, e infine la possibilità di rimuoverlo, ci serviremmo delle parole di Cl. Lévi-Strauss: "ogni cultura che noi accostiamo ci mette a confronto con una situazione interamente nuova che può essere descritta e compresa solo a costo del più completo e accurato esame. Esclusivamente questo esame può insegnarci non solo ciò che sono i fatti materiali ma anche secondo quali principii – che non sono gli stessi per tutte le culture – ciascuna cultura sceglie specifici animali, piante, minerali, corpi celesti e fenomeni naturali per conferire ad essi un senso e per costruire un sistema logico dentro questo limitato insieme di dati" (*Strutturalismo ed ecologia*, "Culture", n. 1, 1977, pag. 12). Ne consegue che non possiamo considerare allo stesso modo, soltanto perché attribuiamo loro la qualifica di "trickster", protagonisti di miti prodotti da zone culturali distanti tra loro nel tempo e nello spazio; ma nella stessa zona culturale nord-americana non dovrebbe essere indifferente, ai fini di una reale ricerca storico-culturale, se si tratta del coyote (come per gli indiani dei Great Plains, del Great Basin, del Plateau, del Sud-ovest, della California), o del corvo o della martora (Costa nord-occidentale), o della ghiandaia blu (in una piccola area dello Stato di Washington), o del coniglio-lepre (Sud-est, e probabilmente tra gli antichi Algonchini). Restiamo per il momento al coyote che, da un punto di vista statistico, risulta il "trickster" per eccellenza, e vediamo come lo stesso Lévi-Strauss, in una sommaria esemplificazione del suo metodo esposta in un *symposium* sul mito organizzato nel 1955 dal "Journal of American Floklore", indica i principii esistenziali che hanno prodotto la scelta del coyote, tra gli altri animali disponibili (*Antropologia strutturale*, 3ª ed. ital., Milano, 1968,

pagg. 251, sg.): il coyote viene scelto come mediatore (mito-)logico tra due modi di vita (o di cibarsi per sopravvivere) polarizzati rispettivamente dagli animali erbivori e dagli animali carnivori; ciò in quanto il coyote, pur cibandosi di carne come i carnivori, non uccide ma mangia le carogne, e cioè un cibo che si procura al modo stesso degli erbivori, senza uccidere. A titolo di esempio, proviamo a leggere con questa chiave un mito kiowa pubblicato nella raccolta di Elsie Clews Parsons, *Kiowa Tales*, New York, 1929, pagg. 29 sgg.:

Sendeh se ne andava per la sua strada. Arrivò alla ramificazione di un fiume. Nel fiume c'era una diga di castori. I castori stavano giocando, avevano un bel posto. Sendeh era sempre affamato. Quando vide i grassi castori che giocavano il suo appetito aumentò e cominciò a pensare come prenderne qualcuno per mangiarlo. Disse ai castori di avere notizie per loro. Dopo che essi si furono avvicinati tutti intorno a lui, egli disse: "Sull'altro lato di questa collina c'è un fiume. Gli alberi attorno sono giovani pioppi. Voi ne avete qui, ma non di così delicati". Mostrò loro due ramoscelli di pioppo che aveva in mano. "C'è un grosso sdrucciolo dove io mi diverto a sdrucciolare. Vorrei portarvici. Ne sareste contenti"..... Così li condusse sempre più su, per un bel pezzo di strada. Disse: "Ora siete stanchi. Fermiamoci qui. C'è ancora molta strada. Mettetevi giù attorno a me". Un piccolo castoro stava ad una certa distanza. Sendeh gli disse di avvicinarsi, ma il piccolo aveva paura. Sendeh disse: "Io ho un modo di battere il suolo quando dormo. Non fateci caso". Mentre giacevano lì, lo sentirono battere, ma non ci fecero caso. Lui menava giù colpi sulla testa di tutti. A tutti, tranne che al piccoletto che scappò al ruscello. "Sì", disse Sendeh, "io ti farò diventare la madre di tutti i castori, e ti farò essere d'utilità a tutti quelli che verranno dopo di me". Sendeh portò i corpi dei castori al ruscello. Scavò una grossa fossa, vi mise dentro grosse pietre, vi mise i castori, poi vi stese sopra un mucchio di legna e gli diede fuoco. Quando i castori erano quasi cotti arrivò Coyote. Si era appiccicata gomma su tutte le zampe per farle sembrare piagate, e camminava zoppicando. "Zio Sendeh", disse, "dammi le ossa! Prenditi il grasso, gettami le ossa. E' tanto che non mangio per via delle mie piaghe. Ma quando ho sentito l'odore di buona carne, quello mi ha portato qui". Sendeh disse: "Via di qui! Non ti voglio qui con le tue zampe piagate. Io mangio anche le ossa". Coyote disse: "Abbi pietà di me! Guarda le mie zampe! Dammi le ossa!" Sendeh disse: "Io mangio anche le ossa. Non ti darò niente". Coyote volse i suoi occhi ai castori. Allora Sendeh cominciò a seccarsi di lui: "Nipote, facciamo una corsa". "No. Io non posso neppure camminare con le mie zampe piagate".

"Se farai a correre con me ti darò qualcosa". Cominciarono a correre. Sendeh correva veloce, guardò dietro e vide Coyote che procedeva zoppicando. Si divertiva a vedere Coyote che zoppicava. Sendeh disse: "Stavolta andiamo un po' più lontano. Ti darò un intero castoro. Sendeh si divertiva molto a veder zoppicare Coyote. Sendeh disse: "Stavolta lo porterò sulla collina e mi libererò di lui. Sarà troppo lontano per lui perché possa tornare indietro". Sendeh disse: "Mi legherò alle gambe due grosse pietre, così saremo alla pari. Andiamo fino alla quarta collina. Spartirò i castori con te". Coyote fu d'accordo. Mentre Sendeh si legava le pietre, stavano entrambi nello stesso punto. Sendeh disse: "E' ora di partire". Coyote partì e si portò subito in testa. Sendeh diceva: "Aspetta, aspetta". Cominciò a slegarsi le pietre. Coyote arrivò al fuoco, spazzò via le ceneri, mangiò i castori e lasciò le ossa. Dopo aver finito di mangiare, rimise a posto le ceneri in modo che sembrasse che non era stato toccato niente. Venne Sendeh e rimase ingannato. Si avvicinò al fuoco. Disse: "Son contento che Coyote non abbia trovato il posto". Spazzò via le ceneri. Venne fuori un osso. Tolse l'osso. "Bene arrostito", disse, "s'è cotto anche troppo. La carne è venuta via". Continuò a togliere ossa. "Forse sotto vi sarà la carne", disse. Tirò fuori tutte le ossa ma non trovò la carne. "Che cosa mi è successo? Mi va sempre male".

Ho scelto questo mito proprio perché i due antagonisti, Sendeh e Coyote, resterebbero indifferenziati senza la chiave di lettura proposta da Lévi-Strauss, e ciò non potrebbe che deludere chi dalla narrazione mitica volesse ricavare unicamente la figura di un "trickster". Rimarebbero indifferenziati perché entrambi caratterizzati dalla grande fame che qualifica ogni "trickster" che si rispetti, nonché dai *tricks* (donde il termine *trickster*), i "trucchi" e a cui ricorrono per procurarsi il cibo. E non basta, ma rimarrebbero indifferenziati anche perché Sendeh occupa non solo in questo mito ma in tutta la mitologia dei Kiowa il posto che Coyote occupa in tante altre mitologie nord-americane: il posto del "trickster", appunto, e proprio questo mito pone eccezionalmente a confronto Sendeh e Coyote, di cui il primo sarebbe soltanto la versione kiowa del secondo. Diremmo che questo mito differenzia, ponendoli come antagonisti, Sendeh e Coyote in un modo tutto suo (o tutto kiowa), un modo che parrebbe sfuggire allo studioso occidentale portato a privilegiare sull'azione mitica la "figura" dei protagonisti mitici, un modo che, comun-

que, è sfuggito alla Parsons, la quale ha pure il merito di aver raccolto il mito in questione.

La Parsons non dà il minimo rilievo al fatto che in uno stesso mito siano contrapposti Sendeh e Coyote. Per lei Sendeh resta il principale eroe di un ciclo mitico kiowa, così come Coyote lo è di un ciclo mitico di altre popolazioni, per es. dei Pueblo che ella ha particolarmente studiati. E in questi termini svolge appunto il confronto nella introduzione ai suoi *Kiowa Tales* (pagg. XV, sg.). Fa ciò muovendo dalla constatazione che "parecchi racconti kiowa..... sono rinvenibili presso i Pueblo": Coyote "svolge un ruolo principale nei racconti pueblo" così come Sendeh nei racconti kiowa; i due sono molto simili "quanto al carattere" (*in character*), e tuttavia c'è spazio per una loro valutazione comparativa. Dalla valutazione comparativa risulta che Sendeh è superiore a Coyote: "Sendeh, che comunque non è mai pensato come un coyote o come un qualsiasi altro essere animalesco, benché possa cambiarsi in animale a suo piacimento, ha una preminenza e una vivacità tali nella narrativa kiowa che il Coyote dei Pueblo non raggiunge mai". Parrebbe il confronto tra due personaggi letterari. Ora, se le cose stanno al modo con cui le ha viste la Parsons, noi ci chiederemmo: perché nel mito kiowa che ha attirato la nostra attenzione l'"inferiore" Coyote batte il "superiore" Sendeh? perché i Kiowa dovrebbero raccontare un mito in cui il *loro* Sendeh viene battuto da Coyote, un eroe non *loro*? E' chiaro che per rispondere a queste domande dobbiamo rinunciare al modo della Parsons, per accostare, se ci è possibile, il modo kiowa con cui Sendeh e Coyote sono stati messi a confronto. E una possibilità in tal senso è data appunto dalla chiave di lettura indicata da Lévi-Strauss.

Da un lato abbiamo Sendeh e Coyote, entrambi carnivori (e perciò anche simili), e dall'altro abbiamo i castori erbivori. I carnivori sono sempre affamati, perché non hanno la disponibilità di cibo degli erbivori: i carnivori vagano alla ricerca del cibo e inventano mille trucchi per procurarselo, mentre gli erbivori stanno nelle loro sedi e vivono spensieratamente (giocando: da questo punto di vista i castori sono gli erbivori più adatti, perché effettivamente provano piacere a sdrucciolare, come fanno i

castori del mito). Sendeh è un carnivoro che uccide, mentre Coyote è un carnivoro che coglie il cibo alla maniera degli erbivori, e cioè mangia il cibo ucciso da altri. In questo sistema, Sendeh deve inventare un trucco per uccidere i castori, e Coyote deve inventarne uno per mangiare i castori uccisi da Sendeh; e poi Sendeh deve inventare un trucco per non dare il proprio cibo a Coyote. Il primo trucco di Sendeh riesce bene perché egli è colui che uccide gli erbivori; il secondo trucco non riesce a rintuzzare il trucco di Coyote, perché questi è colui che mangia gli erbivori uccisi da altri. In altri termini, nella logica del sistema affermato dal mito è necessario che Coyote riesca a mangiare gli erbivori uccisi da Sendeh, altrimenti non sarebbe Coyote, e cioè non sarebbe il mediatore tra il modo d'essere dei carnivori e il modo d'essere degli erbivori. E il tutto indipendentemente dalla personalità di Sendeh che dovrebbe essere "superiore" a Coyote, e indipendentemente dalla "nazionalità" kiowa o non kiowa dell'uno e dell'altro. Però, pure nei limiti del sistema che in apparenza fa di Coyote il vincitore e di Sendeh lo sconfitto, il mito indica in sostanza che un Sendeh può fare a meno di Coyote per procurarsi il cibo (anzi la presenza di Coyote è del tutto negativa, a questo scopo), mentre un Coyote non può fare a meno di Sendeh, e cioè di colui che uccide la selvaggina. Donde, mentre l'azione di Coyote è puramente negativa e tende alla distruzione del cibo, l'azione di Sendeh è positiva per molti aspetti: sa come trasformare in cibo i castori, sa cioè come catturarli, ucciderli, e cuocerli; fonda la fruibilità dei castori come cibo a vantaggio degli uomini, il che è espressamente detto da lui al castoro scampato ("ti farò diventare la madre di tutti i castori, e ti farò essere d'utilità a tutti quelli che verranno dopo di me"). In confronto, che cosa riesce a procurarsi come succedaneo del cibo carneo Coyote? La gomma, e cioè un bolo di resina che sembra carne, può venire masticato come carne, ma carne non è. Di questa gomma se ne trova in abbondanza, come in abbondanza si trova il cibo degli erbivori, ma essa non è cibo né per gli erbivori, pur essendo d'origine vegetale, né per i carnivori: essa non nutre; può essere masticata ma non va inghiottita. Colui che potremmo definire convenzionalmente il "trickster" dei Kwakiutl se ne va sempre in giro masticando gomma, come rileva Fr. Boas (*Kwa-*

kiutl Culture as reflected in Mythology, New York, 1935, pagg. 133, sg.), il quale comunque non lo chiama "trickster" ma lo chiama "transformer". Nel nostro mito kiowa, questa gomma invece di essere masticata per sembrare cibo (e ingannare così la fame) viene usata come espediente (adatto ad ingannare Sendeh) per procurare cibo (e saziare la fame).

Con il *chewing-gum* potremmo avventurarci in una serie di miti che mettono Coyote a confronto con gli erbivori, i quali sanno ricavare cibo dalle piante, mentre Coyote dalle piante ricava soltanto la gomma che del cibo ha solo l'apparenza. Per es., in un mito apache Coyote si confronta con Buffalo (M.E. Opler, *Myths and Legends of the Lipan Apache Indians*, New York, 1940, pagg. 139, sg.). Buffalo fa un bolo gommoso da un "legno marcio"* e lo rende carne mangiabile colandovi grasso che estrae dalle narici con un bastoncino aguzzo; Coyote cerca di fare altrettanto ma non ci riesce: dal suo naso cola soltanto sangue e il bolo gommoso non diventa carne. E con il *chewing-gum* che, almeno speriamo, non diventerà mai un "essere mitico", chiudiamo questa nostra rassegna critica di protagonisti di miti.

E' stata di fatto una rassegna di problemi relativizzati soprattutto a due "figure": al "Creatore" (inteso come un Essere supremo) cui è stata dedicata la maggior parte del libro, e al "trickster". Non abbiamo fatto ciò arbitrariamente, ma, a parte la concorrenza tra le due "figure" nei miti delle origini, le nostre scelte sono state necessariamente condizionate dall'importanza che, sia pure in tempi diversi, ad esse è stata attribuita dagli studi storico-religiosi. Al riguardo ricorderemo volentieri quanto Brelich scrisse in una nota sull'opera di Radin, quale teorico del "trickster": "essa ripropone all'interesse degli studiosi un problema che – a giudicare in base a certe recenti posizioni dei più autorevoli rappresentanti dei nostri studi – è destinato ad occupare un posto non meno importante nelle teorie storico-religiose del prossimo futuro, di quello occupato nei primi decenni del secolo dal c.d. Essere Supremo" (*Il Trickster*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", vol. 29, 1958, pag. 129).

(*) Dal "legno marcio" si otteneva gomma da masticare presso i Kwakiutl: Fr. Boas, *Kwakiutl Texts*, "Pubblication of the Jesup Expedition", vol. X, parte I, Leiden 1908, pag. 196.

CONGEDO

Questo non voleva essere un repertorio di "protagonisti di miti". Voleva essere invece un contributo metodologico rispondente al problema del valore documentario dell'etnologia religiosa. Si tratta, credo, di un problema fondamentale per la definizione storico-critica della stessa storia delle religioni in quanto disciplina comparativistica e prevalentemente edificata sulla documentazione etnologica.

Stando così le cose, non sorprenda né la scarsità del materiale proposto né, soprattutto, la enorme sproporzione che corre tra la trattazione di una sola inchiesta etnografica, quella del rev. Callaway sugli Zulu cui son dedicati più di due terzi del libro, e il resto. Infatti, per il problema che mi sono posto, era più necessario approfondire che non estendere. Al problema stesso ho relativizzato persino l'indice analitico: ho eliminato da questo il rinvio oggettivo al materiale occasionalmente utilizzato, perché con maggiore chiarezza risultassero i temi sistematicamente svolti. Del resto, non essendo il libro un repertorio, neanche l'indice analitico doveva sembrare tale; lo si prenda piuttosto per una chiave di lettura.

Quanto alla scelta di Callaway per il programmatico approfondimento, il lettore giudicherà da sé se è stata felice. Qui, a titolo di curiosità più che di giustificazione, vorrei ricordare che Max Müller, uno dei padri fondatori della storia delle religioni, ha avuto più volte l'occasione di citare e utilizzare per le sue tesi la relazione di Callaway sulla religione degli Zulu; per es. nelle *Lectures on the Science of Religion* (London 1873), alle pagg. 56-61, 119, 366 e 385 (n. 1). Il che è tanto più significativo in quanto Max Müller arriva alla storia delle religioni a partire dalla linguistica (fu un indianista e un glottologo) e non

dall'etnologia, come è invece accaduto a E.B. Taylor, l'altro grande padre fondatore.

D.S.
Univ. di Roma, marzo 1981

BIBLIOGRAFIA

BAUMANN, H., *Schöpfung und Urzeit*, Berlin 1936.

BOAS, Fr., *Kwakiutl Culture as reflected in Mythology*, New York 1935.

BRELICH, A., *Il Trickster*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XXIX (1958).

BRELICH, A., *Un mito prometeico*, "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XXIX (1958).

BRELICH, A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966.

BRINTON, D.G., *The Myths of the New World: a Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Race of America*, New York 1868.

CALLAWAY, H., *The Religious System of the Amazulu*, 2a ed., London 1885.

COLENSO, J.W., *Ten Weeks in Natal*, London 1855.

DE GUBERNATIS, A., *Zoological Mythology*, New York-London 1872.

FROBENIUS, L., *Storia della civiltà africana*, trad. it., Torino 1950.

GODDARD, P.E., *Hupa Texts*, Berkeley 1904.

HAHN, Th.; *Tsuni-goam the Supreme Being of the Khoi-Khoi*, London 1881.

LANG, A., *The Making of the Religion*, 2a ed., London 1900.

LEVI-STRAUSS, Cl., *Antropologia strutturale*, 3a ed. ital., Milano 1968.

LEVI-STRAUSS, Cl., *Strutturalismo ed ecologia*, "Culture", I, 1 (1977).

MARETT, R.R., *The Threshold of Religion*, London 1909.

MULLER, F. Max, *Science of Language, 2nd Series*, London 1866.

MULLER, F. Max, *Introduction to the Science of Religion*, London 1873.

OTTO, R., *Das Heilige*, München 1917.

PARSONS, Elsie Clews, *Kiowa Tales*, New York 1929.

PETTAZZONI, R., *Miti e leggende*, I, Torino 1948; III, Torino 1953.

PETTAZZONI, R., *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957.

RADIN, P., *Religion of the North-American Indians*, "Journal of the American Folk-Lore Society", XXVII (1914).

RADIN, P., *The trickster. A Study in American Indian Mythology*, London 1956.

RICKETTS, Mac Linscott, *The north-american indian trickster*, "History of Religions", V (1965).

ROSE, H.J., *Gods and Heroes of the Greeks*, London 1957.

SABBATUCCI, D., *O psiche o cultura*, "Culture" I, 2 (1977).

SABBATUCCI, D., *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978.

SABBATUCCI, D., *Saggio sul misticismo greco*, 2a ed., Roma 1979.

SCHMIDT, W., *Der Ursprung der Gottesidee*, IV, Münster 1933.

SCHNEIDER, W., *Die Religion der afrikanischen Naturvölker*, Münster 1891.

SPENCER, H., *Principles of Sociology,* London 1876-96.
WANGER, W., *The Zulu notion of God,* "Anthropos" **XVIII-XIX** (1923-1924).

INDICE ANALITICO

COMPARATIVISMO – 15, 45, 66, 147, 153.
COMUNICAZIONE (tra europeo ed indigeno: difficoltà ed effetti) – 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 31, 43, 44, 45, 46, 50, 52, 54, 55, 67, 77, 81, 82, 88, 90, 91, 108, 109.
DIACRONIA (come surrogato della storicizzazione e in funzione di una storia congetturale) – 17, 24, 159.
DUALISMO – 147, 148.
ETIMOLOGISMO – v. *Müller*.
EUROCENTRISMO (condizionamento inconscio della cultura occidentale) – 17, 18, 34, 37, 38, 65, 66, 91, 124, 131, 146, 147, 156, 158, 159, 160, 167, 170, 171.
(v. anche *comunicazione, personificazione*).
EVOLUZIONISMO – 19, 24, 88.
FENOMENOLOGISMO – 45, 46, 124, 135, 141, 166, 169, 170.
LANG, A. (per la teorizzazione dell'Essere supremo) – 67.
MANA – v. *Marett*.
MARETT, R.R. (per la teorizzazione *mana*) – 88, 125.
MULLER, Max F. (per l'etimologismo e per l'uranismo) - 133, 157, 158.
OTTO, R. (per la fenomenologia del sacro) – 125, 126, 170.
PERSONIFICAZIONE – 44, 45, 50, 83, 87, 88, 91,93,111,112,146,147.
PSICOLOGISMO – 162, 165, 166.
RADIN, P. (per il "trickster") – 132, 161, 162, 163, 164.
RELATIVISMO CULTURALE – 18, 19, 163, 164, 171.
RELIGIONE (estensione arbitraria del concetto occidentale) – 16, 65, 66, 159, 168, 169, 170.
SACRALITA' – 119, 124, 125, 168, 169, 170.
SPENCER, H. (per il manismo) – 67.
STORIA CONGETTURALE – 17, 24, 25, 159, 166.
URANISMO – v. *Müller*.
URMONOTHEISMUS – 18, 19, 22, 23, 24.

Finito di stampare nel 1981
da "La Goliardica" Soc. Coop. a r.l.
Via Domenico De Dominicis, 15 – 00159 Roma